20. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA

HİLÂFET TARTIŞMALARI

RAMAZAN YILDIRIM

FİNKA

20. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA
HİLÂFET TARTIŞMALARI

Dr. Ramazan YILDIRIM

ANKA YAYINLARI: 63
İNCELEME-ARAŞTIRMA: 10

Kitabın adı: 20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları
© Anka Yayınları, 2004

Yazan:
Dr. Ramazan Yıldırım

Yayın Editörü:
Erhan Güngör

ISBN: 975-6628-84-7

1. Basım: Haziran 2004
Ofset Hazırlık : Anka
Kapak Tasarım: Mustafa Saldamlı
Baskı-Cilt: İstanbul Mücellit

ANKA YAYINLARI
Çatalçeşme sk. Yücerhan no: 46/8 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 514 53 54 Faks: (0212) 514 53 55
www.ankakitabevi.com e-mail: anka@ankakitabevi.com

20. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA

HİLÂFET TARTIŞMALARI

Dr. Ramazan YILDIRIM

Ramazan YILDIRIM, 1968 Gerger doğumlu.İlköğrenimini Malatya'da, ortaöğrenimini İstanbul'da tamamladıktan sonra 1992 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl İstanbul'da MEB bünyesinde öğretmenliğe başladı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri'nde "Sahîh-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Mevkuf Rivayetler ve Değerlendirilmesi" isimli teziyle yüksek lisansını bitirdi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde "Hilafetin Kaldırılış Sürecindeki Tartışmaların Teolojik Temelleri" isimli teziyle doktorasını tamamladı. Ramazan Yıldırım, evli ve iki çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 9
ÖNSÖZ 11
GİRİŞ 13
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 13
B. ARAŞTIRMANIN AMACI 18
C. ARAŞTIRMANIN SUNULMASI 19

I. BÖLÜM:
TARİHSEL BİR KURUM OLARAK OSMANLI HİLÂFETİ ... 21
A. HİLÂFETİN OSMANLI'YA GEÇİŞİ MESELESİ 23
1. Osmanlı Öncesi Durum 23
2. Osmanlı'nın Devraldığı Miras 31
3. Hilâfet Kurumunun Osmanlı Siyasetinde Önem Kazanması 36
B. SARAY HALİFELİĞİNDEN MECLİS HALİFELİĞİNE GEÇİŞ 42
1. Millî Hâkimiyetin İlan Edilmesi 42
2. Saltanatın Kaldırılması 45
3. Meclis Halifeliğine Geçiş 48
C. OSMANLI HİLÂFETİNİN DİNÎ SAVUNUSU 50
1. Yükseliş Döneminde Kullanılan Argümanlar 50
2. Yıkılış Döneminde Kullanılan Argümanlar 66
D. MECLİS HALİFELİĞİNİN İLGASI 71

II. BÖLÜM:
İKTİDARIN DİNÎ TEMELLERİNİN SORGULANMASI 81
A. HİLÂFET TEORİSİNE ALTERNATİF YAKLAŞIMLAR: SEYYİD BEY 83

1. Hilâfetin Yapı Çözümü Ve Dinselliği Sorunu 83
a. Hilâfetin Teorik Yapı Çözümü 83
b. Hilâfetin Tanımı ve Dinî Dayanakları 92
2. Hilâfet Çeşitleri 100
a. Gerçek Hilâfet 106
b. Biçimsel Hilâfet 107
3. Halifede Bulunması Gereken Şartlar 110
a. Halifenin Etnik Kimliği 111
b. Halifeyi Seçme Yöntemleri 115
4. Saltanatsız Hilâfet Modeli 121
a. Halifenin Yetki ve Sorumluluk Alanı 121
b. Hükûmet ve Hâkimiyet-i Milliyye 125
B. DİN-SİYASET AYRIMI: ALİ ABDURRÂZIK 131
1. Hilâfet Modeline Yönelik Yaklaşımları 131
a. Geleneksel Hilâfet Teorisinin Eleştirisi 131
b. Hilâfetin Dinî Hükmü 136
c. Siyasî Pratiğin Siyaset Teorisinden Farklılaşması141
2. Nübüvvet-Hükûmet İlişkisi 147
3. Risâletin Dinî Ve Siyasî Misyonu 162
4. Dinî Birlik ve Siyasî Çoğulculuk 167
5. Hz. Peygamber Sonrası Siyasî Liderlik 171

III. BÖLÜM:
TEPKİLER VE KATKILAR 177
A. KURUMSAL TEPKİLER 179
1. Ezher'in Tepkisi: Din Devletinin Savunulması 179
2. Ezher'in Osmanlı Hilâfeti Hakkındaki Görüşleri ...180
3. Ezher'in Ali Abdurrâzık'ı Yargılaması 186
a. İslâm'ın Sadece Manevî Bir Din Olduğu İddiası..188
b. Cihadın İktidar Aracı Olduğu İddiası 192
c. Peygamber Dönemi Yönetim Sisteminin
Muğlak Olduğu İddiası 193

d. Peygamberin Görevinin Sadece Tebliğ Olduğu İddiası 195
e. Sahabe İcmâını Reddettiği İddiası 197
f. Yargı Kurumunun Dinî Bir Görev Olmadığı İddiası 199
g. İlk Dört Halife Hükûmetlerinin Dinî Olmadığı İddiası 200
4. Ulemâ Heyetinin Kararına Yönelik Tepkiler 202
5. Ali Abdurrâzık-Muhammed Abduh Düşünsel İlişkisinin Kurulması 207
6. Kahire Hilâfet Kongresi 212
a. Hilâfet Kongresi'ne Duyulan İhtiyacın Gerekçeleri ve Hazırlık Süreci 213
b. Hilâfet Kongresinin Ertelenmesi ve Gerekçeleri 219
c. Kongre Sürecinde Farklılaşan Talep ve Beklentiler 222
d. Kahire Hilâfet Kongresi'nde Kullanılan Dinî Argümanlar 226
B. BİREYSEL TEPKİLER 235
1. Abdurahman KEVÂKIBÎ 235
2. Muhammed REŞÎD RIZA 239
3. Abdurrezzâk SENHURÎ 247
C. ALİ ABDURRÂZIK'A KARŞI YAZILAN REDDİYELER 253
1. Yûsuf DİCVÎ 253
2. Muhammed Hıdr HÜSEYİN 258

SONUÇ 263
BİBLİYOGRAFYA 271
İNDEKS 281

KISALTMALAR

Agd : Adı geçen dergi
Age : Adı geçen eser
Agm : Adı geçen makale
Agr : Adı geçen risale
A.m. : Aynı müellif
Ank. : Ankara
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : İbn, Bin
Bas. : Basımevi
bkz. : Bakınız
BÜSBE : Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
by : Baskı yeri
c. : Cilt
CHF : Cumhuriyet Halk Fırkası
çev : Çeviren
DİA : Diyânet İslâm Ansiklopedisi
h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İİA : İslâmî İlimler Akademisi
İst. : İstanbul
küt. : Kütüphane
MÜİF : Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
ö. : Ölüm Yılı
R. : Rakam
s. : Sayfa
TBMM : Türkiye Büyük Millet Miclisi
TDK : Türk Dil Kurumu
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkîk
TTK : Türk Tarih Kurumu
ty : Tarih yok
Ünv. : Üniversite
vr. : Varak
ZC : Zabıt Ceridesi

ÖNSÖZ

Müslüman düşünürler, İslâm dünyasının Batı medeniyetiyle yüz yüze gelip bu medeniyetin modern kurumlarıyla çatışması ve onları aşarak kendine özgü mecrasını bulup, istikrara kavuşması sürecinde yeni yönetim modelleri arayışına girişmişlerdir. Müslümanların karşı karşıya bulundukları problemlerin çözümü ancak bugünün dünyasında İslâm'ın yerini belirlemekle mümkündür. Bu da İslâm'ı, temellerine ve ana kaynaklarına yeniden eğilmeyi gaye edinen bilimsel çalışmalarla sağlanacaktır.

Günümüz İslâm düşüncesinde, hâlâ canlılığını koruyan temel husus; Kur'ân'da statüsü çizilmiş, hedefi belirlenmiş bir İslâmî yönetim modeli veya siyaset teorisinin olup olmadığıdır. Yirminci asrın ikinci yarısından itibaren Müslüman entelektüellerden bazıları, bir İslâm devleti veya yönetim modeli tasavvur etmeye başlamış ve bu tasavvurdan hareketle bazı siyasî ve fikrî oluşumlar ortaya çıkmıştır. Klasik Kelâm konuları içerisinde imâmet veya hilâfet isimleriyle yer alan yönetime ilişkin teorik tartışmalar, günümüzde yerini İslâm devleti, İslâm hükûmeti, İslâm cumhûriyeti, cumhûriyet, demokrasi, şûrâ gibi kavramlara terk etmiştir. Tüm bu tartışmaları ve önerilen yeni modelleri hilâfetin kaldırılmasından sonra meydana gelen boşlu-

ğu doldurmaya yönelik birer girişim olarak değerlendirmek mümkündür.

Hilâfetin ilgası sürecinde başlayan ve sonraki dönemlerde farklı isimler altında devam eden tartışmaların ana eksenini oluşturan bu konuların teolojik boyutlarının ele alınmasına ihtiyaç vardır. Çünkü çağdaş İslam dünyasındaki yönetim tartışmalarının düşünsel arka planının sorgulanması ve bu tartışmaların dinî nasslarla olan ilişkisinin irdelenmesi hususu önemini hâlâ korumaktadır.

Çalışma konusu olarak ele aldığımız tez, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma ve dağılma sürecine girdiği dönemden, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve sonrası yapılan siyasî model tartışmalarında başvurulan dinî argümanları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın ana çerçevesini belirlememde birikimini ve mesaisini benden esirgemeyen Prof. Dr. İlhami Güler'e ve Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a teşekkür ediyorum. Ayrıca İslâmî İlimler Araştırma Vakfı ile İstanbul Kültür ve Eğitim Vakfı'nın değerli gönüldaşlarını ve Recep Turan'ı, gösterdikleri yakın ilgi ve alâkadan dolayı minnetle anıyorum.

İstanbul, Haziran-2004
Ramazan YILDIRIM

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Araştırma konusu yaptığımız bu çalışmanın kelâm ilmiyle olan ilgisini ortaya koymak amacıyla siyaset-kelâm ilişkilerine, siyasal iktidarı ilgilendiren bir konunun kelâmî konular içerisinde yer almasının başlıca sebeplerine ve siyasal pratiğin siyasal teorilere dönüştüğü gerçeğine kısaca değinmek gerekmektedir.

Kelâm ilminin konuları arasında imâmet ve hilâfet başlığı altında yapılan tartışmalar, ileri sürülen fikirler ve kullanılan argümanlar, İslâm siyaset felsefesine ilişkin önemli bir bilgi birikimini oluşturmaktadır. Ancak İslâm kelâmının bir konusu olarak ele alınan hilâfet ve imâmet meseleleriyle ilgili tartışmalar, belirli bir siyasal rejim veya yönetim modeli ortaya koymaktan öte, inanç ile siyaset arasında teorik bir ilişki kurmaya yöneliktir.

Asr-ı Saâdet'ten itibaren Müslümanların yaşaya geldikleri pratik siyaset tecrübesinin teolojik olarak temellendirilmesi ve kaynağının belirlenerek meşrû bir zemine oturtulması, kelâm konuları arasında bulunan imâmet ve hilâfet başlıkları arasında yer almıştır. İslâm'da yönetim meselesi ve siyasal yapılanmanın şekilsel boyutu İslâm hukuku içerisinde siyer, cihâd ve imâmet başlıkları altında veya müstakil bir tür olarak ortaya çıkan el-

Ahkâmu's-Sultâniyye, es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye ve *Nasîhatu'l-Mulûk* gibi eserlerde ele alınırken[1], siyasal yönetimin teolojik bir problem olarak temellendirilmesi ve nasslardan hareketle bir yönetim felsefesinin ortaya konulmaya çalışılması, İslâm kelâmının konuları arasında yer almıştır.

İslâm kelâmında ele alınan hilâfet ve imâmet konularının ana eksenini, devlet başkanının nass'la mı yoksa seçimle mi belirleneceği hususu oluşturur. Genel hatları itibariyle Şiî inanç geleneğine göre; yönetici veya devlet başkanının nass'la belirlendiği hususu ön plâna çıkarken, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâm geleneğinde ise seçim düşüncesi egemen olmuştur.[2] Şîa, birçok aklî ve naklî deliller getirerek, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Ali'yi vekil olarak tayin ettiği ve bu tayin meselesinin özel bir konuma haiz olduğunu ileri sürmüştür.[3]

Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisiyle, Şîa'nın da imamet akîdesiyle ele aldığı yönetim meselesi, İslâm siyaset düşüncesinin ana omurgasını oluşturmaktadır. Her ne kadar hilâfetle ilgili konuların kelâm kitaplarında yer almasının sebebi olarak, Şi'î imâmet nazariyesinin tenkidi ve bu düşüncenin din usûlüyle bir bağının bulunmadığını ortaya koymak olarak belirtiliyorsa da; gerek konunun ele alınış biçimi gerekse nassa dayalı bir temellendirme girişimi gibi hususlar, hilâfet meselesinin teolojik bir mesele olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Ancak İslâm kelâmının bir konusu olarak ele alınan imâmet veya hilâfet meseleleri, dinin aslını oluşturan inanç konuları arasında ele alınmayıp, dinin tâli (fer'î) konuları içerisinde ele alındığı için imâmet veya hilâfet konusunda farklı bir yaklaşım,

---

[1] Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ank.-2001, s. 14; Kahveci, Niyazi, İslâm Siyaset Düşüncesi, Ank.-1996, s. 4.

[2] Camiî, Muhammed Mescidi, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İst.-1995, s. 65.

[3] Kadı Abdulcebbâr, Ebi'l-Hasen, *el-Muğnî fî Ebvâbit-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Abdulhalim Mahmûd, Süleyman Dünya, İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, Kahire-ty., XX/1, s. 11-15.

alternatif bir düşünce ortaya konulabilir. Bundan dolayı da bu konularda ortaya konulan farklı yaklaşımları ve alternatif düşünceleri iman, küfür, ilhad kavramları yerine doğru-yanlış, faydalı-zararlı gibi sıfatlarla değerlendirmek gerekir.[4] İslâm tarihinde temeli siyâset olan ve iktidar konusunda birbiriyle mücadele eden gruplar, savundukları fikirleri din alanı üzerinden meşrûlaştırmak için din dilini kullanmışlardır. Siyasetin din diliyle yapılması, değişik siyasî görüşler taşıyan bu grupların birbirleriyle olan mücadelelerini farklı bir zemine çekmiş ve karşıt gruplar birbirlerinin siyasî görüşlerini mahkûm etmek için birbirlerini tekfir etmekten kaçınmamışlardır. İşte kelâm ile siyaset arasındaki ilk sıcak ilişki, bu durumda ortaya çıktı denilebilir. Bu itibarla kelâmın din yoluyla siyasete girmesine sebep olarak Ali ile Muâviye arasındaki siyasî tartışmalar gösterilmektedir.[5]

İktidar konusunda birbirleriyle rekabet halinde olan grupların tekfir silahına başvurmaları, dinin siyasal amaçlar uğruna kullanılması sorununa sebep olmuştur. İktidara muhâlif olan gruplar, iktidara başkaldırmayı meşrû bir zemine oturtmak için, iktidar yanlısı gruplar da iktidara başkaldıranları ortadan kaldırmayı dinî açıdan haklı gerekçelere dayandırmak için bu tekfir silahına başvurmuşlardır.[6] Ancak imâmet ve hilâfet konularını da ihtiva eden kelâm ilmine dair veya *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* ve *es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye* türünde eserler kaleme alan düşünürler, bu alanla ilgili farklı düşünceleri ve alternatif yaklaşımları teorik olarak iman-küfür kapsamında değerlendirmemişlerdir. Mesala Cüveynî'ye göre; imâmet konusu, itikadın esaslarından değildir.[7] Gazzâlî, "İmâmet teorisi, din usûlünün konusu değil,

---

[4] Umarâ, Muhammed, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire-1997, s. 204.

[5] Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul-1993, s. 23; Nuveyhid, Velîd, *el-İslâm ve's-Siyâse* (Nuşûu'd-Devle Fi's-Sadri'l-İslâm), Beyrut-1994, s. 21.

[6] Safî, Lüey, *el-Akîde ve's-Siyâse, el-Ma'hadu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî*, Virginia-1996, s. 75; Mustafa, Nevin Abdulhâlık, *el-Muârada fi'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî*, Kahire-1985, s. 253.

[7] Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *el-İrşâd*, Kahire-1950, s. 410.

fıkhın konusudur."[8] derken; İbn Teymiyye, "İmâmet, ne İslâm'ın beş rüknünden, ne imanın altı esasından, ne de ihsanın rükünlerinden biridir."[9] görüşünü dile getirmektedir. Ayrıca Gazzâlî, imâmet ve hilâfetle ilgili farklı görüşlerin tekfir bağlamında değerlendirilemeyeceğini, "Şunu bil ki, imâmetin aslı, tayini ve şartları gibi konular hakkında yapılan bir hata, tekfiri gerekli kılacak bir husus değildir."[10] şeklindeki görüşüyle açıkça ortaya koymuştur.

Geleneksel Sünnî siyaset tecrübesinin birer teorik çerçevesini oluşturan ve pratik siyasetten nass'a doğru giden bir yöntemi benimseyen *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* ve *es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye* türünde ortaya konulan literatür, pratikten teoriye doğru atılmış adımlar olup mevcut siyaset pratiğini teorileştirme faaliyeti olarak görülebilir. El-Maverdî (ö. 450/1058), İbn Teymiyye (728/1328), Ebû Ya'la el-Ferrâ (458/1066) ve Bedruddîn İbn Cemâ'a (733/1332) gibi bu alanda eser vermiş olan düşünürlerin, dönemlerinin siyasî konjonktürünü eserlerine yansıtmaları ve hatta mevcut siyaset yapısına göre hüküm vermeleri, bu teorileştirme faaliyetinin somut bir göstergesidir.[11] Dolayısıyla hilâfet meselesiyle ilgili olarak ortaya konulan literatür, çoğu kez siyasetin müdahalesi sonucu meydana gelmiş, lehte ve aleyhte yazılanlar da dinî bir ihtivaya sahip olsa da siyasî karakteri baskın gelen çalışmalardır. Bunun için de Gazzâlî (505/1111)'nin, Fâtımî tehdidi karşısında siyasal otoritesi zayıflamaya yüz tutan kendi döneminin Abbâsî halîfesi Mustazhir Billah'ın yanında yer alarak, onun iktidarını savunmayı dinî bir görev bağlamında değerlendirmesi, dinî muhtevalı bir siyaset kavgası şeklinde değerlendirilmiştir.[12]

---

[8] Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire ty., s. 134.
[9] İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed, *Minhâcu's-Sünne*, Kahire-1962, I, s. 70.
[10] Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka*, Kahire-1907, s. 15.
[11] Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul-1997, s. 706- 711.
[12] Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-Hitâb ve't-Te'vîl*, Kahire-2000, s. 34.

İslâm tarihinde yönetim konusundaki en köklü değişiklik, hilâfetin ilgasıyla birlikte yaşandı ve bu değişiklik doğal olarak geleneksel Sünnî siyaset teorisinde yeni bir çığır başlattı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1924 yılında hilâfeti ilga etmesi, İslâm tarihi boyunca sembolik de olsa devam edegelen bazı kurumlar üzerinde yeniden düşünmeye ve tartışmaya yol açtı.[13] Bu tartışmalardan çalışmamızı ilgilendiren boyut, hem hilâfeti kaldırmak isteyenlerin hem de hilâfeti savunanların din dilini kullanmaları hususudur. Artık hilâfet, iktidar konusunda birbiriyle mücadele eden iki tarafın görüşlerini meşrû bir zemine oturtmak için dinî argümanlar kullandığı dinî-sembolik bir mesele olmuştur. Dönemin Müslüman düşünürleri, yönetim konusunda farklı düşünceler ileri sürerek, genel anlamda iki akımın oluşmasına sebep olmuştur. Bu akımlardan biri, hilâfeti var olduğu şekliyle savunurken, diğeri de mevcut yapıya alternatif bulma çabasını vermiştir.

İslâm tarihi boyunca din-siyaset konusunun geniş bir çerçeve dahilinde tartışıldığı dönem bu dönemdir. Çünkü hilâfetin ilgasıyla birlikte İslâm ile devlet arasındaki bin yıldan fazla süren ilişki bozulmuş ve Müslümanların, hilâfet aracılığıyla devletin omuzlarına yükledikleri yük ortada kalmıştır. Dolayısıyla hilâfetin kaldırılması, "İslâm'ı yeniden aktif hale getirme etkisi yapmıştır."[14] ve konu, belirli bir kurumun tekelinden çıkarak tüm Müslüman bireylerin gündemine girmiştir.

Hilâfetin ilgasıyla birlikte başta Mısır ve Hindistan olmak üzere İslâm dünyasının hemen her bölgesinde yeni yönetim arayışları ve tartışmaları başlamıştır. Alternatif yönetim arayışları ve tartışmalarını, hilâfetin ilgası öncesi ve sonrası olmak

---

[13] Efendi, Abdulvahhâb, *Nasıl Bir Devlet*, çev. Hasan T. Kösebalaban, İst.-1994, s. 57; Mütevellî, Abdulhamîd, *Ezmetu'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Hadîs*, Mısır-1970, s. 67.

[14] Seyyid, S., *Fundamentalizm Korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ank.-2000, s. 92.

üzere iki ayrı döneme ayırmak mümkündür. Hilâfetin ilgası öncesi önerilen alternatif modelin (saltanatsız hilâfet modeli) merkezine Seyyid Bey tarafından dile getirilen görüşleri yerleştirmek mümkündür. Hilâfetin ilgası sonrası dönemin ise en önemli tartışmalarını başlatan ve laikliğin dinî argümanlarla yapılmış bir savunusu olarak değerlendirilen Ali Abdurrâzık tarafından kaleme alınan *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli kitapta dile getirilen görüşlerdir.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

Hilâfetin ilgasıyla birlikte başlayan yönetim tartışmalarının birçoğu, siyasal iktidarın teolojik boyutunun sorgulanması hususunda düğümlenmektedir. Dolayısıyla bu konuyu siyaset bilimi ve tarih araştırmalarından ayıran kelâmî bir yönü vardır. Konunun bu boyutunu belirlemek, yapılan tartışmalarda kullanılan argümanların teoloji bağlamında ele alınmasıyla mümkündür.

Kelâm kitaplarında imâmet veya hilâfet isimleriyle yer alan yönetim meselesinde ortaya çıkan çağdaş yaklaşım ve yorumların incelenmesi, günümüz fikir dünyasında siyaset modellerine ilişkin yapılan tartışmaların arka plânını belirlemede faydalı olacaktır.

Osmanlı hilâfetinin ilgası sürecinde yapılan tartışmalar bağlamında, Seyyid Bey tarafından dile getirilen görüşler, bu görüşlerin dayandığı dinî argümanlar ve karşıt tezlerin neler olduğu hususu çalışmamızın amaçları arasındadır. Ayrıca hilâfet konusundaki çağdaş yaklaşımlarda ortaya çıkan ve özellikle de Ali Abdurrâzık'ın dile getirdiği nübüvvet-hükûmet, nebî-lider, hükmetmek-hüküm vermek gibi hususlar ile siyasî otoriteye itaat ve muhâlefetin dinî temelleri konusunun kelamî bir problem olarak ele alınması amacı güdülmektedir.

Hilâfetin dinî savunusunun yapılması ve alternatif yönetim modelleri konusundaki arayışların başladığı İslâm dünyasında ortaya çıkan tepkilerin somut bir göstergesi olan Kahire Hilâfet Kongresi'nde ele alınan konuları ve dile getirilen düşünceleri incelemek, yönetime ilişkin yapılan bu teorik tartışmaların kelâmî boyutunun sorgulanması bu çalışmanın temel hedefleri arasındadır.

C. ARAŞTIRMANIN SUNULMASI

Çalışmamıza konu edindiğimiz hilâfet tartışmalarının teolojik temelleri konusunda dile getirilen görüşleri incelemeden önce, sembolik de olsa tarihsel olarak devam eden ve Osmanlı Devleti tarafından sürdürülen hilâfet kurumunun tarihsel arka planı üzerinde durmayı önemli görüyoruz.

Birinci bölümde; Hilâfetin Osmanlı'ya geçişi üzerinde durarak; hilâfet kurumunun Osmanlı Devleti'nde geçirmiş olduğu evreleri, yükseliş ve çöküş dönemlerinde hilâfet kurumuna ilişkin kullanılan argümanlar ve hilâfet kurumuna dayalı bir politikaya ihtiyaç duyulma gerekçeleri üzerinde durduk. Bu konuya ilişkin, 15. yüzyılda Sadrazam Lütfi Paşa tarafından kaleme alınan bir risâleden hareketle Osmanlı hilâfetine dair lehte ve aleyhte dile getirilen düşünceleri incelemeye çalıştık. Hilâfet kurumunun politik bir çerçevede ele alındığı son dönemlerde yazılan birçok risâleden bazılarını temel alarak Osmanlı hilâfetinin dayandırıldığı dinî argümanları belirttik.

İkinci bölümde; hilâfetin ilgası sürecinde yaşanan tartışmaları ele alırken; Türkiye'de Seyyid Bey, Mısır'da da Ali Abdurrâzık tarafından dile getirilen görüşleri ve karşıt fikirleri eksene aldık. Tezimizin ana omurgasını oluşturan bu bölümde, geleneksel hilâfet teorisine farklı ve alternatif yaklaşımları, hilâfetin dayandığı dinî temeller konusunu ele almaya çalıştık.

Tezimizin üçüncü bölümünü ise; ikinci bölümde ele aldığımız görüşlerin İslâm dünyasındaki yansımalarına ayırdık. Özellikle Mısır merkezli olan bu tartışmalara ve konuyla ilgili dile getirilen görüşlere atıfta bulunarak, bu meselenin dar bir çerçevede kalmayıp geniş bir alana yayılarak tartışıldığını ortaya koymaya çalıştık. Hilâfet teorisiyle ilgili olarak dile getirilen görüşler bağlamında ortaya konulan tepkileri, karşıt görüşleri ve genel anlamdaki katkıları kurumsal ve bireysel olmak üzere iki ayrı başlık altında inceledik. Osmanlı Devleti döneminde İslâm dünyası üzerinde etkin bir konuma sahip olan Şeyhülislamlık kurumunun lağvedilmesi sonucu doğan boşluğu doldurmaya aday Ezher ulemâsının tepkileri ve konuyla ilgili görüşleri, önem arz ettiğinden dolayı bu bölümün ağırlıklı konusu yapılmıştır.

Yazar ve eser isimleri ilk geçtiği yerde tam olarak verilmiş, sonraki atıflarda ise sadece yazarın soyadına ve eser ismine atıf yapılmıştır. Eser isminden sonra kullandığımız Romen rakamları eserin cildini, diğer rakamlar da eserin sayfasını göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'e atıf yapılırken sûre adı, sûre numarası ve âyet numarası şeklindeki sıralama takip edilmiştir.

I. BÖLÜM

TARİHSEL BİR KURUM OLARAK OSMANLI HİLÂFETİ

A. HİLÂFETİN OSMANLI'YA GEÇİŞİ MESELESİ

1. Osmanlı Öncesi Durum

Hz. Peygamber, Medîne'ye hicret ettikten sonra Müslümanlarla diğer topluluklar arasında bir sözleşme imzaladı. Medîne Vesikası olarak tarihe geçen bu sözleşmeyle,[15] Medîne'de yaşayan farklı dinlere mensup insanlar arasındaki her türlü ilişki biçiminden bahseden siyasî bir kurumlaşmanın temelleri atılmış oluyordu. Buna göre Müslüman toplumun peygamberi olan Hz. Muhammed (s.a.v), Medîne'de yaşayan tüm insanların önderi ve başkanı olarak insanlar arasındaki her türlü ihtilâfın çözümünde otorite olarak kabul ediliyordu.[16]

Hz. Peygamber (s.a.v) ile Medîneliler arasında yapılan bu sözleşme, ilk İslâm toplumunun sosyal ve siyasal hayat içindeki etkinliğini ve belirleyici yönünü ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu toplumun bireyleri Müslüman ve Müslüman olmayanlardan oluşuyordu ve Hz. Muhammed (s.a.v), bu toplumun doğal lideri konumundaydı.[17]

---

[15] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, Neşr. M. Seka, İ. Ebyari, A. Salebî, Mısır - 1936, I, s. 341-344.,

[16] Şirvânî, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşcu, İst.-1965, s. 18.

[17] Hz. Peygamber'in Medîne'de kurduğu devletin bir Hicret Devleti olduğu; herhangi bir kabile veya site devleti olmadığı; ayrıca kan bağına ve toprağa bağlı olmadığı da belirtilmiştir. Bkz. Osman, Fethi, *Düşünce Devleti* (Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi), çev. Salih Özer, Ank.-1992, s. 60.

Dinlerini hayatlarının tüm alanında yaşamaya çalışan Hz. Peygamber (s.a.v) ve arkadaşlarının, Mekke'yi terk etmek zorunda bırakılmaları ve kendilerini kabul eden bir çevreye hicret edip orada barınma, emniyetlerini sağlama gibi hususlar, siyasal bir projenin varlığını zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla hicret ettikleri Medîne'de Müslüman olmayanların da katılımıyla ilk İslâm toplumunu oluşturarak amaçlarını yazılı bir manifestoyla ilan etmeleri, bu toplumun siyasal taleplerinin de bulunduğunu göstermektedir.[18] Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta olduğu sürece, bu toplumun Peygamber'in şahsından ve getirdiği mesajdan bağımsız ayrı siyasî bir otoriteleri yoktu.

Hz. Peygamber (s.av)'in vefâtından sonra Müslümanların siyasal iktidar alanıyla ilgili ihtilafları, bu alanın var olmasının zorunlu olup olmadığıyla ilgili olmayıp, bu alanın kimler tarafından nasıl yürütüleceğiyle ilgiliydi.[19] Siyasal otoritenin zorunluluğu tüm sahabe tarafından kabul edilmiş bir gerçeklikti. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından kurulan ve hedefleri belirlenen İslâm toplumunun varlığını sürdürmesi ve hedeflerini gerçekleştirmesi siyasal bir otoritenin varlığına bağlıdır. Hatta dinin ikamesinin ancak siyasal bir otoriteyle mümkün olacağı belirtilmiştir.[20]

Müslümanların, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra karşılaştıkları ilk sorun hilâfet meselesiydi. Her ne kadar Müslümanlar, Kur'ân'da emredilen şûrânın gereğine teorik açıdan inanmışlarsa da; bu prensibi gerçek anlamda ne Hz. Ebû Bekir'in yönetime gelmesinde, ne de sonraki dönemlerde pratik siyaset hayatında gerçekleştirememişlerdir. Hz. Ebû Bekir, Müs-

---

18 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İst., 1991, I, s. 191.

19 Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkisi*, İst., 1992., s. 86.

20 İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'î ve'r-Râ'iyye*, Beyrut- 1988, s.137; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşcu, İst.-1963, s. 18.

lümanlar arasında sahip olduğu saygınlık ve Ensâr ile Muhâcir arasında cereyan eden siyasî çekişmenin Muhâcirlerin lehine sonuçlanması sonucu halife olmuştur.[21] Ensâr'ın, siyasî otoritenin paylaşımı konusundaki görüşleri kabul görmemiş ve otoritenin tamamı Ebû Bekir'e verilmiştir. O dönem için siyasî otorite üzerinde baskı unsuru olarak duran ve siyasî otorite tarafından mutlaka gözetilmesi gereken hususlar; dini öğretiler, sahâbenin görüşleri ve kabileler arası dengelerdi.[22]

Hz. Peygamber (s.a.v) ve kendisinden sonra gelen dört halife dönemlerinde, dinî olan ile siyasî olan arasında belirgin bir fark gözetilmediğinden dolayı hem Hz. Peygamber hem de diğer dört halife; bugün dinî, siyasî ve idarî olarak kategorilere ayrılan her türlü yetkiyi elinde bulunduruyordu. İlk dört halifenin, sahip oldukları otoritenin dinî ve siyasî şeklinde birbirinden ayrılması kesin olarak mümkün görünmemektedir. Onların dinî konulardaki görüşleri, bulundukları makamın bir tezâhürü olmaktan çok, Hz. Peygamber (s.a.v)'e yakın kimseler olmaları, sahâbe arasında bazı özellikleriyle tebarüz etmeleri ve dinî konulara dair olan bilgilerinin diğer sahabeden az olmaması gibi hususlardan kaynaklandığı söylenebilir.

Ali b. Ebî Tâlib ile Muâviye b. Ebî Süfyân arasındaki siyasî mücadele, merkeziyetçi bir devleti temsil eden düşünce ile ümmeti temsil eden düşünce arasındaki çekişmenin siyaset alanındaki bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ümmet, ilkeleri Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından belirlenmiş ve tüm değerlerin üzerinde tutularak her Müslümanın katılımını sağlayan, hiçbir kabileyle sınırlı tutulmayan bir oluşumu temsil ederken; devlet ise tüm Müslümanların eşit siyasal katılımını göz ardı eden, belirli bir zümrenin elinde tutulan ve sonrakile-

[21] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Beyrut-ty., c.III., s. 211.

[22] Şalak, Fadl, *el-Ümme ve'd-Devle*, Beyrut- 1983, s.16.

re miras bırakılan bir oluşumdu.[23] Hz. Ali, muarızlarını sürekli olarak Allah'a itaat etmeye ve Müslümanların birliğini korumaya çağırırken; Muâviye ise ceza ve mükâfat unsurlarıyla özdeşleşmiş devletçi düşüncenin temellerini sağlamlaştırmak için Osman'ın kanını istemekteydi.[24]

Emevîlerle birlikte hayatın tüm alanlarını kontrol etme ve düzenleme özelliğiyle kendini gösteren devletçi zihniyet, kabile ve çöl yapısına alışkın olan Araplar arasında daha önce eşine rastlanmamış bir rahatsızlığa yol açmıştır. Çünkü onlar, kendi aralarında kabile reislerinin eşitlerin birincisi olduğu bir yapılanma üzerine kurulu düzeni sürdürüyorlardı. Özellikle Muâviye'nin, ilk dört halife döneminde eşine rastlanmayan bazı uygulamaları başta Hâricîler olmak üzere[25] toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul görmüyordu. Emevîlerle birlikte ümmet faktörüne baskın bir şekilde toplum içinde kök salan devlet merkezli zihniyet, birçok fıkıh ve kelâm âlimi tarafından da sürdürülmüş ve ne kadar zâlim olursa olsun bir imama itaatin zorunlu olduğu dile getirilmiştir. Bu âlimler böyle bir yöneticiye itaat etmenin, başıboş bırakılan bir toplumun fitneye düşmesini engelleyeceğini belirtmişlerdir.[26]

Emevîler döneminde hızla gelişen tedvîn faaliyetiyle birlikte ortaya çıkan kelâm ve fıkıh literatürü içinde düzen, fitne ve itaat kavramlarının aşırı bir şekilde ele alınarak vurgulanması, güçlü bir siyasal muhâlefetin meşrû alan içerisinde kendi-

---

[23] İbrahim, Eymen, *el-İslâm ve's-Sultân ve'l-Mülk*, Dımeşk-1997, s. 137. 'Ümmet' kavramının ilk dönem anlamları hakkında bkz. Ferhad, Ahmed Hasan, *el-Ümme fî Delâletiha'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'âniyye*, Amman-1983, s. 11.

[24] Taberî, *Târîh*, IV, s. 573.

[25] Hâricîlerin, devletçi bir zihniyete tepki gösterdiklerinin en açık göstergesi, "Ümmet, ne bir imama ne de bir başkasına muhtaçtır. Bizim ve tüm insanların yapması gereken şey, Allah'ın Kitâbı'nı ikame etmektir." şeklinde ifade edilen görüşleridir. Bkz. Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Kitâbu Firaki'ş-Şîa*, thk., Abdulmün'im Hafenî, Kahire-1992, s. 19; Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-Firâku'l-İslâmiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyâsî*, Kahire-1998, s. 191.

[26] "Sultanın kırk yıllık zulmü, sürünün bir saat başıboş bırakılmasından daha hayırlıdır." Bkz. Şalak, *el-Ümme*, s. 14.

sini konumlandırarak meydana çıkmasını engellediği gibi bireysel özgürlükleri de kısıtlamıştır. Allah'a karşı, mümkün mertebe özgürleştirilerek hür irade sahibi kılınan birey, siyasal otoritelere karşı "fiten" edebiyatıyla pasifize edilerek, müdahale eden bir konumdan; görmeyen, susan ve duymayan bir konuma itilmiştir.

İktidarı döneminde yaptığı bazı uygulamalardan dolayı meşrûiyet krizi yaşayan Muâviye, siyasî ve askerî mücadeleler sonucunda elde ettiği iktidarını sağlamlaştırmak için oğlu Yezîd'i veliaht ilan ederek, siyasî verâset sistemini başlatmıştır. Bu uygulama yönettiği kitle tarafından benimsenmediğinden dolayı, Emevî iktidarı halka karşı kendisini meşrûlaştırmanın tek yolu olarak dini görüyordu.

Emevîler dönemine kadar Müslümanların yöneticileri halîfe ismiyle anılmış ve onların dönemi gerçek hilâfet olarak kabul edilmiştir. Emevî yöneticileri de bu ünvanı kullanmakla beraber, siyasal tecrübeleri saltanat olarak isimlendirilmiştir. Bu yüzden de Muâviye, hilâfeti saltanata dönüştürmekle suçlanmıştır. Böylece halife ümmetin tasvibiyle belirlenmekten çıkıp, babadan oğula geçen kalıtsal bir mahiyete büründü.[27]

Bu dönemde siyasî ünvanda da köklü bir değişiklik yaşandı ve mevcut otoritenin Allah tarafından atanmışlığını ihsas ettircesine halifetullah sıfatı kullanıldı. Oysaki Hz. Ebû Bekir, kendisi için bazı sahâbenin kullanmak istediği bu ünvanı şiddetle reddetmişti. Halifetullah ünvanının siyaset arenasında bir bid'at olarak kullanıma sokulması, Peygamber (s.a.v)'in siyasal liderliğine halef olarak ortaya konulan siyasal içerikli halifelik makamının Allah'ın halifeliği sıfatıyla kutsal ve ilâhî bir mahiyete büründürülmek istendiğinin açık bir göstergesidir.[28]

---

[27] Cuayt, Hişâm, *el-Fitne* (Cedeliyyetu'd-Din ve's-Siyâse fi'l-İslâmi'l-Mübekkir) Beyrut-2000, s. 292.

[28] Dabâşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman Gündüz, İst.- 1995, s. 147; Atay, Tayfun "Hilâfet İttihat Sembolü mü, İhtilaf Kaynağı mı?", *Toplum ve Bilim 84*, Bahar 2000, s. 218.

İlk dört halife döneminde başlayan ve Emevîlerle birlikte artarak devam eden fetih hareketleri, Abbâsîler zamanında duraklama devresine girmiş ve Abbâsî yönetimi, dışarıdan daha çok içe dönük bir politikaya ağırlık vermiştir. Çünkü Abbâsîler, fetih hareketlerinin bittiğine inanıyor ve içeride boy gösteren muhâlefeti etkisiz hale getirerek devlet ve ümmet birliğini sağlamaya çalışıyordu. Abbâsîler içe dönük bir politika güderek devlet merkezli bir anlayışı ön plana çıkardıklarından dolayı çevre üzerindeki etkinliği azalıyor ve siyasî otoritenin sağlanmasında önemli sorunlar ortaya çıkıyordu. Çevredeki bazı emirlikler, siyasî, ekonomik ve idarî açıdan bağımsızlığına kavuşup merkeze karşı yeni bir siyasal gücü temsil ediyordu. Siyasî, idarî ve askerî nüfûzunu yitiren Abbâsîlerin elinde, çevrede kurulan bu emirlik ve sultanlıklara berat verip onları tanımaktan öteye hiçbir yaptırım gücü olmayan sembolik bir halifelik kalıyordu.[29]

Emevî iktidarından bunalan kitlelerin desteğiyle Müslümanların yönetimini devralan Abbâsîler, halifelik ünvanını siyaset literatüründe kullandılar. Ancak Abbâsîler döneminde Bizans ve Sasanî dönemlerinin siyaset anlayışı ve kurumları, dönemin bürokrat ve idarecileri üzerinde belirgin bir şekilde etkisini sürdürdü ve devletin idarî mekanizması bu yeni anlayış çerçevesinde yeniden şekillendi.[30] Artık büyüyen ve büyüdükçe karmaşık bir durum alan devlet hizmetleri, halife ünvanını taşıyan yöneticinin tek başına altından kalkabileceği bir görev olmaktan çıkıyordu.

Halife, büyüyen devlet bürokrasisi karşısında siyaset ve idare alanındaki yetkilerinin büyük bir kısmını vezirlere ve dîvâna, eğitim ve yargı gibi alanlarla ilgili yetkisini de kendi dönemin-

---

29 İbn Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed e'ş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut-1979, VIII, s. 450

30 Aşmâvî, Muhammed Saîd, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye*, Kahire-1996, s. 207; Kemal, Namık, *Büyük İslâm Tarihi*, haz. İhsan Ilgar, ist.-1975, s. 350.

de gelişen ve toplumsal bir güç kazanan ilmiyye sınıfına devretmek zorunda kaldı. Abbâsî devletinin zayıflayıp hilâfetin sembolik bir duruma gelmesinin bir diğer sebebi de; geniş İslâm coğrafyasındaki farklı ırk ve mezheplere sahip Müslümanların kendi maslahatlarını birbirinden farklı dinî ve siyasî yorumlarda görmeleri ve onların tamamını kuşatıp taleplerine cevap verecek ortak dinî ve siyasî bir yorumun yapılamamasıdır. Özellikle de Emevîlerle birlikte ortaya çıkan siyaset endeksli grupların,[31] dinî nassları kendi sosyopolitik durumlarını meşrûlaştırıcı bir yoruma tabi tutmaları ve bu yorumların İslâm coğrafyasının her tarafından taraftar bulması, kuşatıcı bir yorumun yapılmasını zorlaştıran bir neden olarak görülebilir.

Farklı dinî ekollere sahip kitlelerin, siyasî otoriteye karşı baskı unsuru olmaları, ister istemez Abbâsî yöneticilerini de dinî ve ideolojik tartışmaların içine çekmiş ve yönetim de bunlardan bazılarını desteklerken bazılarını da karşısına almıştır. Abbâsî halifelerine karşı fakihlerin, kelâmcıların ve muhaddislerin yer aldığı din temelli bir muhalefetin doğması, siyasî gücünü kaybeden halifenin, din açısından meşrûiyetini de sorgulanır bir duruma getirmiştir.[32]

Abbâsîlerin son yıllarında, başta siyasal otorite olmak üzere dinî otoritesi de zayıflayan hilâfet, Büveyhî ve Selçuklu sultanlarına makam dağıtan sembolik bir makama dönüşmekten başka hiçbir yaptırım gücü bulunmayan bir yapıya dönüşmüştür.[33] Abbâsî Devleti'nin merkezî otoritesi zayıflayınca, emîru'l-ümerâ' denilen valiler önce yarı bağımsızlık daha sonra da tam bağımsızlıklarını ilan ediyorlardı. Bu valiler, halifenin İslâm dünyası üzerindeki manevî nüfûzlarını dikkate alarak, devlet-

31 Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ank.- 1993, s. 9-10.
32 Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Heyet, İst. -1995, I, s. 228.
33 Karatepe, Şükrü, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Bilgi ve Hikmet 11*, Yaz - 1995, İst., s. 71.

lerini meşrû saydırmak için dönemlerindeki halifeden onay almak zorundaydılar.

Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Tuğrul Bey (1057) de, kurduğu devlete meşrûiyet kazandırmak amacıyla dönemin halifesinden izin almak için Bağdâd'a gitmişti. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, bu hadiseyi şu şekilde anlatır: "Tuğrul Bey, içeri girip halifenin elini öperek kendisine tahsis edilen kürsüye oturmuştu. Halifenin reîsü'r-rüesâ' denilen veziri, halife lisanından olarak Tuğrul Bey'e, 'Emîru'l-mü'minîn, Allah Teâlâ'nın kendisine tevliyet etmiş olduğu bilâdın cemiisini sana tevliyet etti ve kullarının umurunu sana tevdi eyledi. Sana mevdu umurda Allah'tan kork ve Allah'ın sana olan nimetini bil' dedi."[34]

Merkezî otoritenin gün geçtikçe zayıfladığı Abbâsîler döneminde Müslümanların yaşadığı coğrafyanın değişik bölgelerinde ortaya çıkan küçük devletler, Müslüman kitle üzerinde otoritelerini meşrû bir zemine oturtmak için hilâfetin manevî otoritesini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Hakimiyetini ilan eden bir yöneticinin halk tarafından benimsenmesi, bir yerin fethedilip hükümdarlık sınırlarına kolayca dahil edilmesi, bu yöneticinin halife tarafından resmen tanınmasına bağlıydı.[35] Siyaset içerisindeki aktif fonksiyonunu böylece yitiren halifelik kurumu, emir ve sultanların iktidarlarına meşrûiyet kazandırmak için şekilsel bağlılıklarını sundukları dinî bir sembole dönüşüyordu.

İslâm dünyasının diğer bazı coğrafyalarında aynı anda birden fazla halifenin ortaya çıkmasıyla da halifelik kurumu farklı bir dönüşüm yaşıyordu. Mısır ve Suriye'de etkinlik kazanmaya başlayan Fâtımî Halifeliği (909-1171) ve buna bir tepki olarak kendisini konumlandıran Endülüs Emevî Halifeliği'nin

---

[34] Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, TTK. Bas. Ank.- 1984, s.3

[35] Hüseyin, Abdullah, *ed-Devletu'l-İslâmiyye*, Mısır-1948, s. 331; Avcı, Casim, Hilâfet, DİA, XVII, s. 543.

(928-1031) ortaya çıkmasıyla birlikte, Abbâsî halifelik kurumu Müslümanların gözündeki çekim gücünü ve etkisini tamamen yitirmeye başlıyordu.[36]

Moğollar, 1258 yılında Abbâsî Devleti'ni yıktıklarında, siyasal gücünü ve etkinliğini tamamen kaybetmiş sadece siyasete ve iktidara dinsel bir meşrûiyet atfetmekten öteye hiçbir fonksiyonu kalmamış olan bir halifeler sülâlesi vardı. Abbâsî halifesi Müsta'sım Billah'ın, Moğolların Bağdâd'ı istilâsı esnasında kendisini korumak amacıyla Şam'a gitmesiyle birlikte, Abbâsîlerin siyasî nüfûz alanında bulunan Müslümanlar, üç yıl süreyle halifesiz kaldılar. Moğol istilâsını durduran Memlükler, halife sülâlesinden Ebu'l-Kasım Ahmed'i, hilâfeti kendi kontrollerinde yeniden ihyâ etmek amacıyla beraberlerinde Kahire'ye götürdüler ve Mustansır Billah lakabıyla halife ilan ettiler. Memlükler, böylece siyasal meşrûiyet kazanarak iktidarlarını sağlamlaştırmayı düşünüyorlardı. Hiçbir siyasî yetkisi bulunmayan halifenin adı, sultanların adıyla birlikte sikke ve hutbelerde anılıyordu.[37]

2. Osmanlı'nın Devraldığı Miras

Osmanlı Devleti'nin hem kuruluş hem de ilk teşkilâtlanma dönemlerinde halkın geniş desteğini arkalarına alan din ve tarîkat liderlerinin devlet adamları yanında büyük bir saygınlıkları vardı. Şeyh Edebali bir müftü gibi fonksiyon icra ederken, Dursun Fakih devletin ilk kadısı olarak Osman Bey adına hutbe okumuş ve Osman Bey'in bağımsız bir devlet kurduğunu duyurmuştur. Daha sonraki dönemlerde şeyhülislamlık kurumu olarak ortaya çıkan yapı içerisinde yer alan müftüler ve kadılar, devlet bürokrasisinde maaşlı bir memur olarak dinî fa-

[36] Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Rûhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İst.-1999, s. 141.
[37] Avcı, "Hilâfet", *a.g.e.*, s. 545.

aliyetleri sürdürüyorlardı.[38] Şeyhülislamlık kurumu ilk kez resmî olarak II. Murad zamanında ihdas edilmiş ve bu kuruma şeyhülislam ünvanıyla dönemin âlimlerinden Fahreddîn-i Acemî getirilmiştir.[39]

Osmanlı Devleti'nde her türlü güç bir tek hükümdarın elinde bulunuyordu. Bu gücün korunması ve devam ettirilmesi için I. Murad'dan sonra otoritede kendilerine rakip olmaları muhtemel kardeşler ortadan kaldırılmıştır. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin 14. asırda bile önemli bir sarsıntıya uğramamasının nedenini, "hâkimiyetin taksim edilmemesi" ilkesine bağlamış ve bu kardeş katli uygulamasının hukukî bir tekâmül sonucu mu yoksa padişahların kendi şahsî tecrübelerinin bir yansıması mı olduğu konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini; ama İslâm amme hukuku ilkelerine uygun olduğunu belirtmektedir.[40]

Osmanlı padişahları sahip oldukları siyasî otoritelerini daha önceki dönemlerde olduğu gibi herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın bizzat kendileri kullanmışlardır. Siyasî otoritenin meşrûiyeti güçle doğru orantılı olarak algılandığı için, Osmanlı Devleti güçlü olduğu dönemlerde meşrûiyet krizi yaşamamıştır. Bu nedenle Müslümanların yöneticisi olma vasfını, geleneksel bir devir teslim töreniyle başkasından alma ihtiyacı duymamıştır. Müslümanlar büyük bir coğrafyaya hakim olduklarından, bu coğrafyanın değişik yerlerinde Müslümanların hâmîsi ve İslâm'ın hizmetçisi olduğunu söyleyen bazı yöneticiler, birbirlerinden bağımsız olarak halife unvanını kullanıyorlardı. Bu husus, "Hakka riâyetle adâleti yerine getiren ve şerîatı uygulayan sultanlar, kendi ülkelerinde halife sıfatını kullanabilir-

---

38 Kevserânî, Vecih, *es-Sulta ve'l-Müctema' ve'l-Amelu's-Siyâsî* (Min Târihi'l-Vilâyeti'l-Osmâniyye fî Bilâdi'ş-Şâm), Beyrut-1988, s. 42.

39 Kaydu, Ekrem, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Ünv. İİA. Dergisi*, Erzurum -1977, II, s. 201.

40 Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Basımevi, Ankara -1999, s. 107.

ler." şeklinde yapılan yorumlarla,[41] dinî bir dayanakla meşrû bir zemine oturtuluyordu. Bir taraftan Osmanlı sultanları halife unvanını kullanırken, diğer yandan da Hindistan'da Delhi sultanları bu ünvanı kullanıyorlardı.[42] Halife unvanının yalnız başına mutlak bir gücü temsil etmediği, sadece sembolik bir değer taşıdığı ve bir gelenek olduğu, I. Murad'dan itibaren Osmanlı sultanlarının bu ünvanı kullanmaya başladıklarından anlaşılmaktadır.[43]

Hilâfetin Mısır'da bulunan son Abbasi halîfesi tarafından Yavuz Sultan Selim'e resmen teslim edilip edilmediği hususu tartışmalı olmakla beraber, Sultan Selim döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman devletlerin en büyüğü ve en güçlüsü olduğu bilinmektedir. Yavuz, İran Şahı Şirvan'a göndermiş olduğu bir mektubunda, elde ettiği zaferlerini anlatmış ve halife olarak kabul edilip isminin hutbelerde okunmasını istemiştir. Hindistan'daki Müslüman yöneticiler de Yavuz'un bu üstünlüğünü kabul etmişler ve gönderdikleri tebrik mesajlarında, "Yeryüzünde Allah'ın gölgesi, İslâm'ın dayanağı, Müslümanların koruyucusu, Allah yolunda gazi, sultan oğlu sultan, saltanat, hilâfet ve dinde en mükemmel, Sultan Gazi Selim Şah"[44] şeklindeki ifadeleri kullanmışlardır. Ayrıca Yavuz, Mısır'a sefere çıktı-

---

41 Özcan, Azmi, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere*, TDV. İslam Araştırmaları Merkezi, İst.- 1992, s. 6.

42 Ortaylı, İlber, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz. Vecdi Akyüz, İst. -1999, s. 195.

43 Osmanlı padişahlarının Fatih devrinden itibaren resmî vesikalarda halife unvanıyla anıldıkları görülmektedir. Fatih, oğlu Şehzâde Mustafa'ya gönderdiği mektupta ona 'hilâfet bahçesinin çiçeği' ve diğer oğlu Şehzâde Cem'e yazdığı mektupta da 'hilâfet gözbebeğinin nuru' diye hitap etmiştir. Yine Fatih dönemine ait başka bir vesikada, Fatih için "Sultânu'l-İslâm zillullâhi ale'l-enâm mâliku rikabi'l-ümem Halifetullahi fi'l-âlem mâliku serîri'l-hilâfeti bi'listihkak" ibareleri kullanılmıştır. Fatih dönemi tarihçilerinden Dursun Bey, İstanbul'dan "Dâru'l-hilâfe" şeklinde söz etmiştir. II. Bayezîd için de "Sultan Bayezîd Han'un hilâfet-i zamanında", "Halîfetullâhi fi'l-enam hâfız-i suğuri'l-İslâm", "Muizzu's-saltanat ve hilâfet", "Halife olalı dünya sarayına" ve "Emîru'l-mü'minîn" gibi sıfatlar kullanılmıştır. Bkz. Sümer, Faruk, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", TTK, *Belleten*, LVI/217, 1992, s. 696-697.

44 Özcan, *Pan-İslâmizm*, s. 7.

ğında Şam'da konaklamış ve buradan Tuman Bay'a gönderdiği bir mektupta, Mısır'da kendisine vali olmasını; Allah'ın kendisini İskender-i Zülkarneyn gibi dünyayı doğudan batıya doğru fethetmeye memur ettiğini; Tuman Bay'ın ise parayla satın alınan bir köle olduğundan hükümdar olmaya layık olmadığını şu ifadelerle açıkça belirtmiştir: "Sen halife ve kadılara minnet ederek sultan oldun. Ancak kılıcımın hakkı olarak, aynı zamanda Gavri'nin ölümü ile bu yerlerin mülkiyeti bana geçmiştir. Bu sebeple Mısır'ın vergisini daha önce Bağdâd halifelerine yapıldığı gibi her yıl bana göndermelisin. Çünkü ben Tanrı'nın yeryüzündeki halifesiyim. Harameynü'ş-şerifeyn'in hizmetinde de senden önde gelirim. Bizim dayanılmaz gücümüzden korunmak istersen parayı adımıza kestir, hutbeyi de adımıza okut ve Gazze'den Mısır'a kadar olan yeri ve Mısır'ı valimiz olarak idare et. Eğer bana itaat etmezsen Mısır'a gelirim. Bu da sana ve askerlerine ölüm getirir."[45]

Bu mektuptan açıkça anlaşılıyor ki Yavuz, temsil ettiği siyasî gücünden hareketle kendisini Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul etmekte, sembolik de olsa dönemin halifesinden minnetle alınan bir meşrûiyeti kabul etmemekte ve kendi siyasal meşrûiyetini kılıcından aldığını, dolayısıyla herhangi bir dinî otoriteden meşrûiyet almaya muhtaç olmadığını belirtmektedir.

Yavuz Sultan Selim, 1517'de Memlüklerin yönetimine son verip, Mısır'ın hakimiyetini elde ettikten sonra, orada sekiz ay kalarak bazı yerel ıslahatlarda bulundu. Mekke ve Medîne'de Memlükler adına valilik yapan Mekke Emîri Şerif Ebû Berekât, Mekke'nin anahtarlarını Yavuz'a göndererek Osmanlılara bağlılığını arz etti. Yavuz, İstanbul'a hareket etmeden önce Mısır'da sosyal ve ekonomik nüfuzları olan insanları İstanbul'a gönder-

[45] İbn İyas, Ebu'l-Berekât, Zeynuddîn Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekaii'd-Duhûr*, neşr. M. Mustafa, Kahire-1961, IV, s. 124.

me kararını vererek, arkasında tamamen kendi siyasî otoritesine boyun eğmiş bir kitle bırakıyordu. İstanbul'a idarî bir tedbir olarak gönderilenler arasında bazı hükümdar çocukları, halife ve akrabaları, toplum içerisinde belirli bir nüfûzu olup da tehlikeli görülen bazı âlimler, şeyhler, beyler ile muhtemelen teknik konularda kendilerinden yararlanılmak üzere bazı mühendis, mimar ve diğer sanat erbâbı kimseler bulunuyordu.[46] İstanbul'a gönderilenler arasında son Abbasî Halifesi Mütevekkil de vardı.

Yavuz'un, son Abbâsî halifesinden hilâfeti resmî bir törenle alıp almadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Uzunçarşılı, Yavuz'un hilâfeti İstanbul'da son Abbâsî halifesinden resmî bir törenle devraldığını ve bu tarihten itibaren Osmanlı padişahlarının dört asır boyunca Müslümanların büyük bir kesimi tarafından halife olarak tanındığını[47] söylerken, Halil İnalcık da Abbâsî soyundan gelen son halifenin halifelik haklarını resmî bir törenle Yavuz'a devrettiği hususunun 18. yüzyılda uydurulan bir söylenceden ibaret olduğunu ve o dönemde Yavuz'a "Hâdimu'l-Harameyni'ş-Şerifeyn" ünvanının verilmesinin fazlasıyla yettiğini belirtmektedir.[48] Faruk Sümer, bu hususla ilgili olarak eski ve yeni kaynaklarda yer alan bilgileri derleyip sunduğu bir çalışmasında[49] şu görüşleri dile getirmektedir: "Osmanlı hükümdarı Yavuz Selim'in, Mısır'daki son Abbâsî halifesi el-Mütevekkil ala'llah Muhammed'den halifeliğin hak ve yetkilerini devraldığı hakkında çağdaş hiçbir kaynakta bilgi yoktur. Hatta Mısır seferi ile ilgili fetihnâmeler, ruznâmeler ve vakayinâmeler gibi çağdaş Türk kaynaklarında Halife'nin adı bile geçmemektedir. Bu durum, Halife'nin önemsenmemesinden ileri gelmiştir. Doğrusu Halife de diğer Mısırlılarla birlikte

46 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Basımevi, Ank.- 1983, II, s. 293.
47 *A.g.e.*, s. 294.
48 İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İst.- 2000, I, s. 56.
49 Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *a.g.e*, s. 675-701.

İstanbul'a sürgüne gönderilmiştir. Halife orada, bir rivayete göre Eyyûb Sultan Camii'nde, diğer bir rivayete göre de Ayasofya Camii'nde muhteşem bir merasimle halifeliği Selim Han'a devretmek yerine, Yedikule Hapishanesi'nde gasbettiği para ve eşyanın hesabını vermiştir."[50]

Hilâfetin resmî bir merasimle devir ve tesliminin yapılması hususu, hilâfetle ilgili diğer şartlar içerisinde fazlaca bir öneme sahip olmadığından, asıl üzerinde durulması gereken konu, halife için aranan Kureyş soyuna mensup olma şartıdır. Bu konu ilk defa Kanuni Sultan Süleyman döneminde gündeme gelmiş ve Sadrazam Lütfî Paşa, *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme* isimli bir eser kaleme alarak, halifelik için Kureyş kabilesinden olma şartının bulunmadığını ve Sultan Süleyman'ın tüm Müslümanlar tarafından dönemin imamı olarak kabul edildiğini söylemiştir.[51]

3. Hilâfet Kurumunun Osmanlı Siyasetinde Önem Kazanması

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1768'de Rusya ile yaptığı savaştan yenik olarak çıkması, Kırım ve Bucak gibi Müslümanların yaşadığı bölgelerin hiçbir devlete bağlı olmaması durumunu ortaya çıkarıyordu. Osmanlı'nın hilâfet kurumunu ilk olarak uluslararası bir arenaya taşıması, bu savaş sonunda yapılan Küçük Kaynarca Anlaşması'nın 3. maddesinde şu şekilde ifade ediliyordu. "...ve lâkin mezhebleri ehl-i İslâm'dan olup zât-ı madeletsimat-ı şehriyaranem İmâmü'l-mü'minîn ve halifetü'l-muvahhidîn olduğuna binaen taife-i merkuma ahdolunan serbestiyeti devlet ve memleketlerine halel getirmiyerek umûru diniyye mezhebiyelerini taraf-ı hümâyunum hakkın şerîat-ı İslâmiyye muktezasınca tanzim ederler..."[52]

---

50 Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?" *a.g.e.*, s. 695-696.

51 Özcan, "Hilâfet", *DİA*, XVII, s. 546.

52 Cevdet Paşa, Ahmed, *Târîh-i Cevdet*, Dersâadet -1309, I, s. 359.

Yavuz'un Mısır seferinden sonra halifeliğin ilk kez uluslararası bir anlaşmada yer alması, bu kurumun aynı zamanda Osmanlı siyaseti içerisindeki yerini resmen aldığını göstermektedir. Ayrıca bu anlaşmayla ortaya çıkan diğer bir husus da, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslümanlarca yönetilmeyen bir devlette yaşayan ve daha önceleri kendi yönetimi altında bulunan Müslümanların hukukî durumlarıyla ilgilenmiş olmasıdır. Çünkü Kırım, Osmanlı topraklarından bu anlaşmayla belirtilen özel bir hukukla ayrılan ilk Müslüman toprağıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda hilâfetin siyasî bir kurum olarak tekrar önem kazanıp gündeme getirilmesi, II. Abdülhamîd döneminde gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti'nin yükseliş ve ardından geçirdiği başarılı dönemlerde Osmanlı sultanları, sahip oldukları unvanlarına dinî bir unvan ekleme ihtiyacı duymuyorlardı.

On dokuzuncu yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'da siyasî nüfûzunu kaybetmesi, Orta Doğu coğrafyasının birçok bölgesinde siyasî krizlerin ortaya çıkması ve Mısır'ın İngiliz işgali altına girmesi gibi olaylar, devlet içerisinde önemli sarsıntıların olmasına yol açtı. Bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî coğrafyasında bu daralmalar yaşanırken, diğer yandan da diğer devletlerin hakimiyeti altında yaşayan Müslümanlar hilâfet kurumunu toplayıcı ve siyasî birlik sağlayıcı bir unsur olarak görüyorlardı. Dünya Müslümanlarının bu beklentilerini karşılamak ise, hilâfet politikasını ciddi olarak önemseyen ve bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirme arzusunda olan II. Abdülhamîd'e düşüyordu.

Abdülhamîd, özellikle Hindistan ve Kuzey Afrika'yı da içine alan bir hilâfet propagandası yürütüyor ve Rusya'da yaşayan Müslümanların eğitim ve dinî kurumlarıyla ilişkiye geçiyordu. Hicaz Demiryolu için bütün dünya Müslümanlarından yardım toplayarak, İslâm birliği için çok önemsediği bu proje-

yi bir an önce gerçekleştirmeye çalışıyordu.[53] Hem İslâm dünyası hem de Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Müslümanlar için önem kazanan hilâfet kurumu ve halifenin, uluslararası siyasî ve askerî ihtilafların çözümünde de nasıl bir fonksiyona sahip olduğu şu olaydan anlaşılmaktadır. ABD ve İspanya arasında Filipin Adaları üzerinde devam eden savaş esnasında ABD Dışişleri, Sulu bölgesindeki halkın Katolik değil Müslüman olduklarını öğrenince, İstanbul'daki elçileri aracılığıyla Abdülhamîd'den ABD yararına bir ferman almasını emreder. Büyükelçi, Abdülhamîd'e ülkesinin talebini iletince, Abdülhamîd, "Bu Sululular Sünnî midirler? Değillerse benim halifeliğim onları bağlamaz." deyince, büyükelçi bilgisinin olmadığını söyler. Bunun üzerine Abdülhamîd yaptığı araştırmada, onların Sünnî olduklarını öğrenince ABD'nin istediği fermanı yazdı. Bu fermanla Sulululların, "savaşta kâfir İspanyollara karşı olmaları ve dost Protestan Amerikalıların yanını tutmaları" isteniyordu. Böylece "İslam Halifesi sayesinde birçok Amerikan askeri başka bir Hristiyan devletin silahlarıyla öldürülmüş olmaktan kurtulmuştu."[54]

Hilâfet politikasını siyaset alanında başarıyla yürütmeye çalışan Sultan II. Abdülhamîd, bu olayda görüldüğü gibi başka devletler tarafından halife olarak tanınmakta ve kendi hakimiyet sahası dışında yaşayan Müslümanlar üzerinde sözü dinlenen manevî bir otorite olduğu ön kabulünden hareketle kendisinden yardım istenmektedir. Her ne kadar Sultan Abdülhamîd, hilâfetinin Şiî Müslümanlar için geçerli olmayacağını söylüyorsa da; Şiî Müslümanların önde gelen âlimleri, sahip oldukları imâmet doktrinine uymadığı halde, Müslümanların birliği için hilâfet aleyhinde bulunmama siyasetini gütmüşlerdir. İstanbul'a gelip tüm Müslümanların birliği için hilâfet kurumunu ak-

[53] Landau, Jacob M., *Pan-İslâm Politikaları* (İdeoloji ve Örgütlenme), çev. Nigar Bulut, İst. 2001, s. 27-32.

[54] Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul -1984, s. 162.

tif bir hale getirme düşüncesini Sultan Abdülhamîd'e aktaran Cemâleddîn Afgânî,[55] sadece Sünnî Müslümanlar üzerinde etkinliği bulunan bu kurumun, imâmet doktrinine inanan Şiîler üzerinde de etkin bir hale gelmesi için; önde gelen Şiî âlimleri, Müslümanların birlik ve beraberliği gibi gerekçesiyle ikna etmek için yoğun faaliyetler yürütmüştür.[56]

Güdülen bu hilâfet politikasına göre, halife hem dinin hizmetçisi hem de devletin siyasî lideri konumundaydı. İttihâd-ı anâsır ve eşitlik prensiplerini ana ekseni haline getiren Tanzimat Fermânı bu anlayışta bir değişiklik yaparak, devlet içerisinde yaşayan gayrı müslimleri hilâfetle değil de saltanatla kuşatmayı hedefliyordu. Bu yeni anlayışa göre padişahlık sadece Müslümanların lideri olması vasfıyla dinî riyâsete, saltanat da gayrı müslimleri de kapsadığından dolayı siyasî riyâsete dönüşüyordu. Kanûn-i Esâsî'nin 4. maddesi olan "Zât-ı Hazret-i Padişâhi hasbe'l- hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisi ve bi'l-cümle tebea-i Osmaniyye'nin hükümdarı ve padişahıdır."[57] ifadesiyle ortaya konulan bu anlayışın bir neticesi olarak, hilâfetin siyasî güç olarak zayıflamaya başladığı görülmektedir. Bu aynı zamanda hem dinî hem de siyasî hakimiyetin en güçlü ve en yüksek temsilcisi olan halifeliğin siyasî yetkilerinin saltanata devredilip tamamen dinî yetki alanıyla sınırlandırılması anlamına gelmektedir.[58]

19. yüzyılın başlarında Osmanlı yönetimi tarafından özellikle dış politikada ısrarla gündeme getirilen halifelik misyonu, Osmanlı'nın yönetimi altında bulunan Araplar arasında pek fazla kabul görmüyordu. Yeni yeni filizlenmeye başlayan ulusçu hareketlerin bir yansıması olarak, Arap dünyasında hilâfetin kendilerinden gasbedildiği düşüncesi yaygınlık kazanıyordu.[59]

---

55 Hanefî, Hasan, *Cemâluddîn el-Efgânî*, Kahire-1997, s. 154-160.

56 Reşîd Rıza, Muhammed, *Târîhu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Matbaatu'l-Menar, Mısır, 1931, I, s. 6.

57 Ziyâuddîn, Ömer, *Mirât-ı Kânun-i Esâsî*, İst.-1324, s. 7.

58 Özcan, "Hilâfet", *a.g.e.*, s. 547.

59 Garîb, Hasan, *el-Urûbetu ve'l-İslâm*, Beyrut-1999, s. 250; Şazlî, Mahmûd Sâbit, el-Mes'eletu'ş-Şarkiyye, Kahire-1989, s. 69.

Özerklik çabası içindeki Mısır Hidivi, bu gayesini gerçekleştirmek ve meşrûiyet kazanmak amacıyla Osmanlı hilâfetine karşı çıkıp kendi hilâfet davasını gündeme taşıyordu. Mısır'dan yükselen bu talepleri önlemek amacıyla, bizzat Osmanlı yönetimi tarafından, dönemin âlimlerinden Osmanlı hilâfetinin Müslümanların yegâne meşrû yönetim mercii olduğu konusunda risâleler kaleme almaları isteniyor ve bu risâlelerin İslâm dünyasının her tarafına dağıtılması sağlanıyordu.

Osmanlı'nın yönetiminde bulunmayan Müslümanlar üzerinde bazı yetkilere sahip olduğunun vurgulandığı ve o dönemin yayınlarından biri olan *Hadîka* gazetesinde, "Devlet-i Âliye'nin Hâl-i Hazırı" ismiyle kaleme alınan bir yazıda, "Kürre-i arzda bulunan kâffe-i ahali-i İslâm'ın muhâfaza-i hukûk-ı milliyye ve mezhebiyyeleri, halife-i Râsûlullah olan padişah-ı Osmaniyân hazretlerine ait olup, devlet-i âliyenin cemi Müslümanların umûruna müdahale etmeye salahiyetleri olduğunu kimse inkar edemez." denilerek,[60] Osmanlı sultanının Peygamber'in halifesi vasfıyla da Müslümanların manevî otoritesi olduğu vurgulanıyordu.

Sultan II. Abdülhamîd, saltanatı döneminde daralmaya başlayan Osmanlı coğrafyasında yaşayan Müslümanlar üzerindeki iktidarını kuvvetlendirmek için güttüğü İslâm birliği politikasının zorunlu bir gereği olarak, hilâfet kurumunu ve halife unvanını yaygın bir şekilde kullandı. Sultan Abdülhamîd, güttüğü bu politikayla gayr-ı müslimlerin çoğunlukta olduğu toprakları kaybettikten sonra geride kalan coğrafyada yaşayanların ortak kimliği olan İslâm ile bu imparatorluğu ayakta tutmaya çalışıyordu. Bu politika siyasî olarak başarılı olmuş olacak ki, II. Abdülhamîd'i tahtan indiren İttihad ve Terakki Komitesi tarafından da gündemde tutulmuştur.[61] Jaschke, İttihatçıların halifelik konusundaki bu tutumlarını, onların tarih bilgilerinin yetersiz-

60 Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul -1994, s. 192.
61 Atay, "Hilâfet İttihat Sembolü mü, İhtilaf Kaynağı mı?", *a.g.e.*, s. 221.

liğinden kaynaklandığını şu şekilde ifade etmektedir: "Anayasa için mücadelenin amacı sultanın haklarının kısılması olduğu halde, beri yandan şaşaasını artırmak istedikleri halifelik üzerinden geçen dolambaçlı bir yoldan elde tutmak ya da yeniden kazanmak istedikleri yahut kaybetmekten korktukları memleketler (Kafkasya, Mısır, Arabistan) üzerine siyasî nüfûzlarını kurmak istiyorlardı."[62]

II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra yapılan anayasa değişikliğinde, "Sultan-Halife"nin yetkilerinde büyük oranda kısıtlamaya gidilmesi, daha sonra gerçekleşecek olan hilâfetin ilgası sürecinin bir başlangıcı[63] olarak kabul edilmektedir. Arap topraklarında ulus temelli hareketlerin güçlenmesi, halifelik kurumunun Müslümanlar üzerindeki etkinliğini zayıflatmış olacak ki; I. Dünya Savaşı'nda öne çıkarılmaya başlanan halifelik ve cihad fetvaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu savaştan ağır bir yenilgiyle çıkmasını engelleyememiştir.

Osmanlı Şeyhülislamı'nın verdiği fetvada halife adına cihad ilan ediliyor ve tüm Müslümanların silaha sarılıp Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanların yanında yer alarak mücadele etmeleri isteniyordu. Aslında bu fetva, Osmanlı hilâfetinin Müslümanlar tarafından meşrû sayılıp sayılmadığı konusunda da bir test niteliği taşıyordu. Çünkü verilen bu umûmî fetvaya tabi olup Osmanlı'nın yanında silaha sarılanlar sadece Büyük Senûsî ve San'a İmamı'ydı. Arabistan Yarımadası'nda etkin bir konum elde eden Abdülazîz b. Suûd, Osmanlı'ya olan bağlılığını bozup Osmanlı topraklarının bir kısmını işgal eden İngilizlerle anlaştı. Hicaz Emîri Hüseyin, Kureyş kabilesinden olan soyunu "Peygamber torunu" söylemiyle ön plâna çıkartıp, İngilizlerin himayesi ve desteğiyle Kureyş soyundan gelmeyen Osmanlı halîfesine karşı bir avantaja dönüştürmek istiyordu.

---

62 Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara -1972, s. 116.
63 Koloğlu, Orhan, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası*, İstanbul -1994, s. 192.

Sultan Abdülhamîd'in ihyâ ettiği Osmanlı hilâfeti, sonraki dönemlerde de hem iç hem de dış politikada kendisinden faydalanılmak istenen bir kurum olarak devam ettirildi. Osmanlı hilâfetini devam ettirmenin en önemli nedeni, İslâm dünyasında başka bir halifenin ortaya çıkma ihtimal ve gerekçesini ortadan kaldırmaktır. Çünkü "Hamîdî ihyâ"[64] ile, İslâm dünyasındaki nüfûzu artan bu kurumun ortadan kaldırılmasıyla birlikte doğacak olan boşluk öteden beri bu makama heveslenenler tarafından doldurulacak ve bu durum da savaşın içindeki Osmanlı Devleti'ni tamamen yalnızlığa terk edecekti.[65]

B. SARAY HALİFELİĞİNDEN MECLİS HALİFELİĞİNE GEÇİŞ

1. Millî Hâkimiyetin İlan Edilmesi

Kurtuluş Savaşı'nın başarılı bir şekilde sonuçlanmasıyla birlikte bu mücadeleyi yürüten lider kadro, Meclis'in Ankara'da toplanmasını kararlaştırdı. Kurtuluş mücâdelesini yürüten lider kadro, artık İstanbul'daki padişah-halife yönetimindeki hükûmetle bu yeni dönemin yürümeyeceğini anlamıştı. Ancak yüzyıllar boyunca Anadolu üzerinde manevî bir otoritesi bulunan bu yönetime karşı açıktan alınacak olan bir tavır da riskli görüldüğünden dolayı, Ankara'da toplanması kararlaştırılan Meclis'in, "Vatanın özgürlüğü ve halifelik ve saltanatın kurtarılma-

64 Toynbee, Arnold J., *1920'lerde Türkiye -Hilâfetin İlgası-*, çev. Hasan Aktaş, İst. -1998, s. 61.

65 Jaschke, gizli bir Rus raporuna dayandırarak I.Dünya Savaşı esnasında İttihad ve Terakki Komitesi'nde şu üç akımın bulunduğunu söylemektedir: Padişahın dünyevî kudretinin, halifenin manevî gücünden ayrılıp şeyhülislama devredilmesini savunan Ahmed Rıza; padişahın halife olarak kalıp manevi gücünü diğer memleketlerdeki halifeler soyundan gelen imamlara devredilmesini savunan Talat Paşa ve Sultan V. Mehmed'in halife olarak kalmasını savunan; ama bunu da halifeliği Şeyh Senûsî'ye devretmekle korkutan Enver Paşa. Enver Paşa, 1914 yılı sonunda Şeyh Senûsî'ye tüm Afrika Müslümanlarını ayaklandırma karşılığında halifelik vaat etmişti. Bkz. Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, s. 116.

sı"[66] gibi bir gerekçeye dayandırılması zorunlu görüldü. 23 Nisan 1920'de, Ankara'da açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurucu felsefesi, Meclis dışındaki herhangi bir irade ve gücün bulunmadığı, tüm yasama ve yürütme faaliyet ve yetkisinin bu mecliste olduğu şeklinde açıklanıyordu.

Meclis'in kuruluşundan sonraki dönemde, halifelik ve saltanat konusu ciddi bir şekilde tüm mebusların gündemini meşgul ediyordu. Mustafa Kemal, halkın, bu konuda verilecek olan radikal bir karara henüz hazırlıklı olmadığını bildiğinden dolayı halifelik ve saltanatla en azından şimdilik uğraşmayı uygun bulmadığını ve Meclis'in bu hususla meşgul edilmesinin sakıncalı olacağı[67] görüşündeydi. Meclis'in kuruluşundan hemen sonra başlayan anayasa görüşmeleri esnasında halifelik ve saltanat konusu bu kez kaçınılmaz olarak Meclis'in gündemine geldi. "Büyük Millet Meclisi, teşrî ve icrâ kudretlerini haiz ve idâre-i devlete bizzat ve müstakilen vaziulyettir."[68] şeklinde benimsenmesi kararlaştırılan birinci maddenin görüşmeleri esnasında, mebuslar tarafından hilâfet ve saltanatın nasıl telakki edildiğine dair önemli açıklamalar yapılmıştır. Kırşehir Mebusu Müftî Efendi, yaptığı açıklamada, halifeliğin tutsak olduğunu; Meclis'in, teşrîî hakkını halifenin bu durumunu bilen milletten aldığını; hükümdar gelinceye kadar icra hakkını da başka birine vermeyerek Meclis'e verdiğini; buna göre de Meclis'in bu görevi başka kimseye tevdi etmeksizin "şahsiyeti maneviyesinde" bulundurduğunu[69] söylemiştir. Tevfik Rüşdü Bey, "...bizde hilâfet ruhbâniyet demek değildir. Hilâfette saltanat fikri mündemiçtir." derken; Karahisar-ı Şarkî Mebusu Mehmed Vasfi bey hilâfet ve saltanatın aynı şey olmadığı, hilâfetin bir emr-i manevî olup yeryüzündeki tüm Müslümanları kapsadı-

66 Akgün, Seçil, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, Ank. -1986, s. 40.
67 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, I, s. 133-137.
68 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, III, s. 283.
69 *A.g.e*, III, s. 288.

ğı, oysa saltanatın yalnızca hükmettiği memleketler için geçerli olduğunu belirtmiştir.[70]

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Lozan'da yapılacak olan barış görüşmelerinde, Türkiye'yi hangi hükûmetin temsil edeceği sorunu ortaya çıkmıştı. Bu sorun, öteden beri Ankara'da kurulun Meclis'in lider kadrosunda yer alan kişilerin zihinlerinde kaldırılması yönünde olgunlaştırdıkları saltanata son verme düşüncesini hayata geçirme zamanının geldiğini de ortaya koyuyordu. Mustafa Kemal, mebuslar arasında değişik boyutlarıyla tartışılmakta olan bu konuyla ilgili olarak; Rauf Bey'in, kendisini Meclis'teki odasında ziyaret ederek, Meclis'in saltanat ve hilâfetin ortadan kaldırılması endişesi içinde olduğu ve hem Meclis'in hem de halkın bu konuda aydınlatılması gerektiğini dile getirdiğini ifade ettikten sonra, şunları söylemektedir: "Rauf Bey'den saltanat ve hilâfet hakkındaki kanaat ve mütalaasının ne olduğunu sordum. Verdiği cevapta, şu tasrihatta bulundu: Ben dedi, makamı saltanat ve hilâfete vicdanen ve hissen merbutum. Çünkü benim babam, Padişah'ın nân-u nimetiyle yetişmiş, Osmanlı Devleti'nin ricâli arasına geçmiştir. Benim de kanımda o nimetin zerrâtı vardır. Ben nankör değilim ve olamam. Padişah'a muhafaza-i sadakat borcumdur. Halifeye merbûtiyetim ise terbiyem icabıdır....Bu makamı lağvetmek, onun yerine başka mahiyette bir mevcudiyet ikamesine çalışmak felâket ve hüsranı mucibdir. Asla caiz olmaz."[71]

En yakın arkadaşlarından biri olan Rauf Bey'den bu cevabı alan Mustafa Kemal, başta mebuslar olmak üzere halkın da bu konuda yapılacak olan köklü bir reforma henüz hazırlıklı olmadıklarını düşünerek, "Mevzubahis ettiğiniz mesele bugünün meselesi değildir. Meclis'te bazılarının telaş ve heyecanına da mahal yoktur."[72] diyerek konuyu uygun bir ortamın oluşturula-

[70] *A.g.e*, III, s. 295.
[71] Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, II, s. 683-684.
[72] *A.g.e.*, II, s. 685.

bileceği başka bir zamana ertelemiştir. Hilâfet ve saltanat, hem İstanbul'daki sultan-halife yönetiminin hem de Ankara'da yeni kurulan hükûmet üyelerinin ve halkın dinî argümanlar kullanarak kutsallık atfettiği bir konu olduğundan dolayı hassasiyetini korumaya devam ediyordu. TBMM hükûmetini oluşturan siyasî kadro bu hassasiyeti göz önünde bulundurarak, "İslamcı tezlerden faydalanmayı, başlangıçta ihmal etmemişlerdir."[73]

Yeni kurulan bu hükûmet, farklı görüş ve tezlere sahip insanlardan oluştuğu için "memleketin kurtuluşu" gibi genel bir amacı ön plâna çıkararak, özel düşünce ve tezleri unutturmaya veya ertelemeye yönelik bir politika güdüyordu; öncelik olarak da gayesini "hilâfet ve saltanatı, vatan ve milleti, millî hâkimiyet prensibinin gerektirdiği esaslar dahilinde kurtarmak"[74] şeklide ortaya koyuyordu. Millî hâkimiyet prensibinin dine uygun olduğunu ve şer'î esaslarla çatışmadığını göstermek için gerek Meclis içinden gerek Meclis dışından bazı kişiler tarafından açıklamalar yapılmıştır. İlk Meclisi oluşturan üyelerden hoca, müftü ve imam olmak üzere toplam 61 din görevlisi ve 8 tarîkat şeyhinin[75] bulunması, Meclis'ten çıkan kararların halk nazarında dine aykırılık gibi bir telakkiyle karşılanmayacağı ön kabulünü oluşturuyordu.

2. Saltanatın Kaldırılması

Hilâfet ve saltanatla ilgili tartışmalar devam ederken, TBMM'nin 30 Ekim 1922 günkü oturumunda mebuslar, bir taraftan İstanbul'daki hükûmetin diğer yandan da Ankara'daki hükûmetin Türkiye'yi temsil etmesinin diğer devletleri çelişkiye düşürmüş olması durumuna bir son verilmesini istemişlerdir. Sinop Mebusu Dr. Rıza Nur'un başını çektiği bir grup mil-

[73] Tunaya, Tarık Z., *İslâmcılık Akımı*, İst. -1991, s. 141.
[74] Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 143.
[75] Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, s. 41.

letvekili, halifelikle saltanatın birbirinden ayrılması ve saltanatın kaldırılması konusunda bir önerge verdiler.

Yeni Meclis'in önder kadrosundan birçok milletvekili, önerge üzerinde konuşup Saray ve Bâb-ı Âlî'nin lağvedilmesi konusunda görüş beyan ettiler. Rauf Bey, önceki görüşlerinin aksine TBMM'nin İslâm'ın gerçek koruyucusu olduğunu ve saltanatın kaldırılmasını dile getirip, bugünün bayram kabul edilmesini söylemiştir.[76] Diyarbakır Mebusu Fevzi Bey, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihe karıştığını, saltanatı tanımanın artık mümkün olmayacağını ve halifelik makamının esaretten kurtarılıp TBMM'nin himayesine alınmasını dile getirdi.[77]

Saltanatın kaldırılmasını öngören ve Rıza Nur ile 80 arkadaşının imzasını taşıyan önergenin 30 Ekim günü yapılan görüşmelerin sonunda oylanmasına karar verildi.[78] Yapılan ilk oylamada çoğunluk sağlanamadığından dolayı bir sonraki oturumda tekrar oylamaya geçilmesi kararlaştırıldı. 1 Kasım 1922 tarihindeki oturumda konuyla ilgili tartışmalar yapıldı ve söz konusu önergede imzası bulunmasına rağmen o ana kadar söz almayan Mustafa Kemal, söz alarak, içinde bulundukları günün Peygamber'in doğum günü olduğunu ve bunun da "hayırlı bir tesadüf" olarak kabul edilmesini söyleyip uzun ve etkili bir konuşma yaptı.

Mustafa Kemal, Hz. Nûh'un oğlu Yafes'in soyundan gelen Türklerin tarih boyunca insanlık için çok önemli şeyler yaptıklarını belirttikten sonra, Arapların durumunu ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamber olarak gönderildiği tarihten itibaren Müslümanların yaşamış oldukları siyasî tecrübeyi örnekler vererek ortaya koymaya çalışır. Peygamber (s.a.v)'in vefâtının

---

76 *A.g.e*, s. 65.

77 *TBMM Zabıt Ceridesi*, I, s. 286.

78 Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, s. 68.

üzerinden henüz yirmi beş sene bile geçmeden, Ali ile Muâviye arasında hilâfet yüzünden kanlı olayların yaşandığını; bu kişilerin aynı dinden ve aynı ırktan olan insanları peşlerinden sürükleyip kanlar içinde bırakmakta bir beis görmediklerini; sonunda hilesinde başarılı olanın saf ve temiz olanı mağlup edip ailesiyle birlikte perişan ettiğini ve hilâfet unvanı altında "emâreti İslâmiyeyi saltanatı İslâmiyeye" dönüştürerek yönetimini sürdürdüğünü; ardından gelen Abbâsî yöneticilerinin de halife unvanını kullandıklarını hatta Abbâsîler döneminde bile Endülüs'te "Halife-i Rasûlullah" ve "Emîru'l-Mü'minîn" unvanlarıyla asırlarca hüküm süren hükümdarların bulunduğunu belirtmiştir. Konuşmasında, sözü üzerinde tartıştıkları konuya getirerek, Türk milletinin dünya tarihinde bir Cengiz, bir Selçuk, bir Osmanlı devleti tesis ettiğini ve tüm bu tecrübelerin sonunda da doğrudan doğruya kendi namı ve sıfatıyla bir devlet kurarak bütün felâketlerin karşısında durduğunu ve artık milletin mukadderâtını doğrudan doğruya eline aldığını, millî saltanat ve hakimiyetini bir şahısta değil kendi seçtiği vekillerden oluşan bir meclisle temsile karar verdiğini söyler.

Abbâsîler devrinde hilâfet makamı ile saltanat makamının yan yana ama birbirinden ayrı olduğundan hareketle, bugün de saltanat ve hakimiyet makamı ile hilâfet makamının yan yana bulunmasının doğal olduğunu; hatta o dönemde saltanat makamında bir şahsın oturduğunu; oysa bugün Türkiye'de o makamda bizzat milletin bulunduğunu belirten Mustafa Kemal, hilâfet makamında da o dönemlerdeki gibi güçsüz veya mülteci konumundaki bir aciz kişinin değil, "istinatgâhı Türkiye Devleti olan" bir kişinin bulunacağını söyleyerek, saltanatı kaldırmakla hilâfete son vermediklerini; aksine bu makamı daha önemli bir konuma çıkartacaklarını açıklamıştır.[79]

[79] Atatürk, *Nutuk*, III, s. 1239-1251.

3. Meclis Halifeliğine Geçiş

Hilâfetle saltanatın birbirinden ayrılıp saltanatın kaldırılması, beraberinde saltanattan dolayısıyla güçten yoksun kalan halifenin meşrûiyeti sorununu getirdi. Meclis bu sorunu, aldığı bir kararla[80] Osmanlı İmparatorluğu'nun sona erdiğini ve TBMM'nin bunun yerine geçip millî sınırlar dahilinde imparatorluğun varisi olduğunu; diğer bir kararla da[81] saltanatın kaldırıldığını ilan ederek çözüme kavuşturmuştur.

Saltanatın kaldırılıp Sultan Vahîdeddîn'in yurtdışına çıkmasıyla beraber, yeni Meclis'in yönetici kadrosu, hemen harekete geçip gizli bir oturum yaparak, Meclis'in belirlediği şartlar dahilinde Abdülmecîd Efendi'ye halifelik görevini tevdi etmeyi kararlaştırdı. Yeni seçilecek olan halifenin "padişahlık sevdasına düşmemesi" için,[82] TBMM'nin İstanbul'daki temsilcisi olan Refet Paşa'nın, Abdülmecîd Efendi'den yazılı bir taahhütname alması istendi. Abdülmecîd Efendi, kendisinden istenen taahhüdü, "İstanbul'da Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti fevkalade memuru Refet Paşa Hazretlerine: Büyük Millet Meclisi'nin hilâfet ve saltanat hakkında ittihaz ettiği kararı tamamen tasdik ve tasvip ediyorum." şeklinde kaleme aldığı bir belgeyle verdi.[83] Bu beyanatı Ankara'ya ulaştırılan Abdülmecîd, Meclis tarafından halife olarak ilan ediliyordu ve halifelik kurumu son Abbâsî halifeleri

---

80 Bu kararın metni şu şekilde açıklanmıştır. "Osmanlı İmparatorluğu'nun münkariz olduğuna ve Büyük Millet Meclisi Hükûmeti teşekkül ettiğine ve yeni Türkiye Hükûmeti'nin Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olup onun hudûd-u millî dahilinde yeni varisi olduğuna ve Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu ile hukuk-u hükümrani milletin nefsine verildiğinden, İstanbul'daki padişahlığın madum ve tarihe müntakil bulunduğuna ve İstanbul'da meşrû bir hükûmet mevcut olmayıp İstanbul ve civarının Büyük Millet Meclisi'ne ait ve binaenaleyh onların umûr-u idaresinin de Büyük Millet Meclisi memurlarına tevdi edilmesine ve Türk hükûmetinin hakk-ı meşruu olan makam-ı hilâfeti esir bulunduğu ecnebilerin elinden kurtaracağına karar verildi." Bkz. *TBMM ZC.*, XXIV, s. 311.

81 "Hilafet; hanedân-ı Âl-i Osmân'a ait olup halifeliğe Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından bu hanedanın ilmen ve ahlaken erşet ve eslah olanı intihap olunur. Türkiye Devleti makam-ı hilâfetin istinatgâhıdır." Bu kararın tam metni için bkz. *TBMM ZC.*, XXIV, s. 328.

82 Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, s. 119.

83 Cebesoy, Ali Fuat, *Siyasî Hatıralar*, İst.-1957, s. 180.

dönemindeki konumunu dahi koruyamayarak yepyeni bir şekil alıyordu. Çünkü Bağdâd ve Kahire'deki halifeler, Müslüman yöneticilere menşur verme yetkisine sahipti.[84] Oysa yeni halife, makamını kendisini atayanlara borçlu bir şekilde, artık kendi inisiyatifiyle değil tamamen Meclis'in atadığı bir kişi olarak kendisinden istenileni yerine getirmekle yükümlü olan bir memurdu.

Meclis halifeliğini "sözde halifelik" olarak niteleyen Jaschke, Mustafa Kemal'in halifeliği tamamen ortadan kaldırmayıp yetkisiz ve etkisiz bu yeni konumuyla sürdürmesini, o dönemin iç politikasının bu konuyu kesin bir çözüme kavuşturmak için uygun olmayışının yanı sıra "önemli İslâm devletlerinden mâlî ve manevî yardımların devam edeceği" ümidine bağlamaktadır.[85]

İsmet Paşa'nın halifelik kurumuyla ilgili olarak, "Halifelik bütün siyasî çatışmaların üzerinde kalacaktır. Halife bağımsız olmalıdır; yabancı bir kuvvetin egemenliği altında kalamaz ve yaşayamaz. Halife, hilâfetin merkezi olan İstanbul'da ve özgür Türkiye'nin himayesi altında kalacaktır"[86] şeklindeki beyânâtı, Meclis halifeliğinin artık misâk-ı millî sınırları dışında herhangi bir nüfûza sahip olmadığını ve tarih boyunca tüm Müslümanlar üzerindeki manevî bağlayıcılık iddiasının da sona erdiğini göstermektedir.

Dönemin Şer'iyye Vekili Mehmed Vehbi efendi tarafından kaleme alınan fetva[87] ile halife seçilen Abdülmecîd Efendi'nin

[84] Kalkaşendi, Ahmed b. Abdullah, *Meâsiru'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferac, Beyrut-1980, II, s. 239.

[85] Jasckhe, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, s. 119.

[86] *A.g.e.*, s. 120.

[87] Mecliste 18 Aralık 1922 tarihinde okunan fetva metni: "Mine'l-Tevfîk. İmâmu'l-müslimîn olan Zeyd, düşmanın umûm-u müslimîn aleyhinde mucib-i mahv olan tekâlif-i şedîdesini bilâ zarûretin kabul ile hukuk-u İslâmiye'yi müdafaadan aczini izhara, müslimînin müdafaaten mücahedelerinde düşmana muvafakatle müsliminin ihtilâl ve iştikasını mucip harekâta fiilen teşebbüs ve harekât-ı ihtilâlkaraneye devam ve ısrar ve ba'dehu ecnebi himayesine iltica ederek Makam-ı Hilâfeti terk ve firar ile hilâfetten bi'l-fiil ferâgat etmekle şer'an münhalil olur mu ? El-cevab: Allah-u a'lem bi's-sevab olur. Bu sûretle hukuk ve menafi-i İslâmiyeyi sıyâneten Makamı Hilâfete layık bir zâta erbâb-ı hal ve'l-akd tarafından biât olunmak vâcib olur mu ? El-cevâb: Allah-u a'lem olur." Ketebehu'l-fakir afâ anhu'l-Ğâni Mehmed Vehbi. Bkz. *TBMM ZC.*, XXIV, s. 564-565.

halife olarak nasıl davranacağıyla ilgili olarak belirlenen kurallar gereğince; sadece "halife-i müslimîn" unvanını kullanacak, İslâm dünyasına hitaben bir bildiri yayınlayıp Vahîdeddîn'in davranışlarını eleştirip yeni kurulan Meclis'in tüm Müslümanlar için hayırlı olduğunu beyan edecekti. Yeni halife kendisinden istenileni yerine getirdi ve 24 Kasım 1922 tarihinde Ankara'dan gelen mebus heyetinin iştirâkiyle halifeliğe seçilme merasimi yapıldı. TBMM Başkanlık Divanı adına ikinci başkan vekili Müfid Efendi, yapılan törenin ardından Fatih Camii'ne gelen kalabalığa hitaben ilk Türkçe hutbeyi okudu. Ayrıca o hafta içinde İslam ülkelerindeki camilerde de hutbeler yeni halife adına okundu.[88]

C. OSMANLI HİLÂFETİNİN DİNÎ SAVUNUSU

1. Yükseliş Döneminde Kullanılan Argümanlar

Osmanlı padişahlarının halife olup olmadığı konusu, Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların en yoğun biçimde yapıldığı iki dönem vardır ki birincisi; o güne kadar Kureyş soyuna mensup olanların uhdesinde bulunan halifelik ünvanı Yavuz Sultan Selim'le birlikte son bulmuş ve ilk kez bu soydan olmayan yöneticilerin isimleri halifelikle anılır olmuştur. İkincisi de; Osmanlı İmparatorluğu'nun hinterlandında bulunan coğrafyanın dağılış sürecine girmesiyle birlikte, başta Balkanlar ve Orta Doğu olmak üzere birçok yerde Osmanlı hakimiyetinin zayıflamasını durdurmak amacıyla II. Abdülhamîd'in, hilâfet politikalarını siyasal bir proje olarak uygulamaya çalıştığı dönemdir. Her iki dönemde de Osmanlı uleması, Osmanlı padişahlarının halife olduklarını din açısından ortaya koymaya çalışmışlar ve bu ko-

88 Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, s. 102.

nuda yapılan itirazlara cevap vermişlerdir. Osmanlı padişahlarının hilâfetini tartışmalı kılan iki husus üzerinde durulmuştur. Resmî devir teslim töreni ve neseb meselesi üzerinde odaklaşan bu anlayışa göre:

a. Yavuz Sultan Selim'in son Abbâsî halifesinden hilâfeti bir merasimle devraldığına dair güvenilir tarihî bir vesika yoktur.

b. Halife olmanın şartlarından biri Kureyş soyuna mensub olmaktır. Oysa Osmanlı sultanları Türk'tür ve Kureyş'ten olmadıkları için de halife sayılmazlar.[89]

Hilâfetin şartları arasında sayılan Kureyş soyuna mensup olma ilkesi, Sultan Selim'in Mısır seferine kadar sembolik de olsa uygulanmış olmasına rağmen, halifede bulunması gereken şartlar içerisinde en fazla tartışma konusu olan bir kuraldır. Çünkü bu ilke, siyasal iktidar alanını daraltmakta ve yönetici sınıfın belirli bir ırktan olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ilkeye riayet edildiği taktirde, Arap ve Kureyş'ten olmayan bir kişinin yeteneği, bilgisi ve konumu her ne olursa olsun, halife ünvanıyla Müslümanlara yöneticilik yapması mümkün değildir.

Siyaset alanının din-dünya şeklinde parçalanıp Müslümanlar üzerinde dinî ve dünyevî iki farklı otoritenin hüküm sürmesinin en önemli sebebi, yöneticinin yönetilenler tarafından meşrû olarak görülmesi için halife ünvanı alması ve halife ünvanını alması için de Kureyş soyuna mensup olmasını zorunlu kılan bu ilkenin ısrarla uygulama alanında tutulmasıdır. Çünkü Abbâsîlerin son dönemlerine kadar, siyasal iktidar alanının en belirleyici unsuru olan bu ilke gereği Kureyş soyuna mensup olmayan hiçbir kimse, halifelik ünvanını almaya teşebbüs etmemiş; ama buna karşılık siyasal iktidar alanını kendi lehine güçlendirmiş ve halife ünvanını taşıyanları da manevî bir oto-

89 Köksal, İsmail, "İslam Hukuku Açısından Osmanlı Hilâfetinin Meşrûiyetinin Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ank.- 2000, s. 63.

rite ihdas ettirmelerini sağlayacak şekilde kendi himayeleri altında sembolik bir kuruma dönüşmelerine sebep olmuşlardır. Maddî-siyasî hiçbir yaptırım gücüne sahip olmamalarına rağmen, sultan yöneticiler tarafından himaye edilmiş halife ünvanı taşıyan bu insanların, siyaseti dinî açıdan meşrûlaştırma mekanizması gibi görülerek sembolik-manevî bir güç haline dönüşmeleri sağlanmıştır.

Kureyş soyundan gelmeyip hilâfet kurumunu siyaset alanına taşıyan ve kendisine açık bir şekilde halife ünvanı verilen ilk kişi Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'dir. Dönemin Hanefî uleması, Yavuz'un bu makama en layık kişi olduğunu şu gerekçelere dayandırmıştır.

a. Hakk-ı seyf: Hilâfet makamında bulunan kişinin asker ve taraftar bakımından rakip tanımayacak kadar güçlü olmasıdır. Sultan Selim kendi döneminin en güçlü İslâm hükümdarıdır.

b. Hakk-ı intihab: Halifeliğin, ümmet ulemasından oluşan bir meclis[90] tarafından onaylanmasıdır. Hanefî âlimleri, bu meclisin, İslâm'ın ilk dönemlerinde Medîne'de olduğu; daha sonraları Şam'a ardından Bağdâd'a ve Kahire'ye taşındığını söyleyerek oradan da İstanbul'a naklinin caiz olacağını belirtmişlerdir. Sultan Selim, Mısır seferi dönüşü Ezher ulemasından ileri gelenleri beraberinde İstanbul'a götürerek, onlardan bir meclis oluşturmuş ve bu meclis, Eyüp Camii'nde yapılan bir merasimle kendisine hilâfet kılıcını kuşatmıştır.

c. Vasiyet: Halifenin kendisinden sonra gelecek birini aday olarak göstermesidir. Mısır'daki son Abbâsî Halifesi Mütevek-

---

90 Hilâfet makamının son Abbâsî halifesi tarafından İstanbul'da Yavuz Sultan Selim'e resmen devredildiği hakkındaki bir rivayete göre; Yavuz'un Kahire'den İstanbul'a getirdiği Ezher ulemâsı ile İstanbul'da bulunan Türk ulemâsının katılımıyla bir meclis oluşturularak, İslâm hilâfetinin Sultan Selim'e devredilmesi konusunda dinî esaslar tespit edilmiş; Halife Mütevekkil, Ayasofya Camii'nde minbere çıkıp hilâfeti Sultan Selim'e devrettiğini ilan ederek hil'atini çıkarıp kendi eliyle Osmanlı padişahına giydirmiştir. Diğer bir rivayete göre de Mütevekkil, Eyüp Camii'nde yapılan bir törenle, padişaha hilâfet kılıcını kuşatmıştır. Bkz. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İst.-1971, II, s. 38.

kil, hilâfeti Sultan Selim'e vasiyet etmiştir.[91]

d. Harameyn'in himâyesi: Osmanlı sultanları, hilâfeti deruhte ettikleri tarihten itibaren Harameyn-i şerifeyn'i gereği gibi korumuşlar ve saygıyla oraya hizmet etmişlerdir.

e. Mukaddes emanetleri korumak: Bu emanetler Hz. Peygamber (s.a.v)'den geriye kalan eşyalar olup, İstanbul'da koruma altına alınmışlardır. Bağdâd istilâya uğrayınca bu emanetler kurtarılarak Kahire'ye götürülmüş ve oradan da Sultan Selim tarafından İstanbul'a getirilmiştir.[92]

İslâm hukuku açısından bir kişinin halife olması için herhangi bir devir teslim törenine ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla son Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in, hilâfeti resmen Sultan Selim'e devrettiğine dair tarihî bir vesika aramanın hiçbir anlamı kalmamaktadır. Çünkü hilâfet, ne Emevîler'e ne de Abbâsîler'e geçerken söz konusu edilen herhangi bir merasim yapılmamış ve yapıldı-

---

91 Hanefî ulemâsının söz konusu görüşlerini aktaran Zeydan'ın kitabını Osmanlıca'ya tercüme eden Zeki Meğâmiz, Mütevekkil'in, hilâfeti Sultan Selim'e vasiyet etmediğini; belki insanların önünde onun liderlik için daha layık olduğunu belirterek hilâfeti ona devretmiştir demiştir. Bkz. Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev. Zeki Meğâmiz, Dersâadet- 1328, s. 103. Ayrıca konuyla ilgili olarak da Namık Kemal şu bilgileri aktarmaktadır: "Sultan Selim, Hayreddin Paşa'ya birkaç sefine ve iki üç bin asker ile imdâd ederek kendisini Avrupa'nın ikmâl-i fütûhâtına memur ettikten sonra Mısır'da temdid-i ikâmetini iktidâ eder bir vazife görmemek cihetiyle yine İran seferiyle iştigal için avdete karar verdi. Ve en evvel hulefâ-ı Abbâsiyye bakayasından Mısır'da mevcut olan zâtı İstanbul'a celb ile Ayasofya Camii'nde hakk-ı hilâfeti alenen Hanedân-ı Osmaniye'ye terk ettirdi. İşte Endülüs'te Emeviyye ve Mısır'da Fâtımiyye'nin zuhuruyla inkısam etmiş tavaif-ı mülûkun tağallubu altında bütün bütün kuvvetini zâyi eylemiş olan hilâfet-i İslâmiyye Hülâgu'nun Bağdâd'ı istilâsından beri hükûmet-i cismaniyeden tamamen taarri ile vazifesi yalnız kendine müracaat eden hükümdarların memuriyetlerini tasdike münhasır olmak üzere bir nevi reis-i ruhânî hükmüne girmiş idi. Sultan Selim, Halife-i Abbâsiyye'yi -ki Mütevekkil-i sâlistir- İstanbul'a celb ile hakk-ı hilâfeti hanedân-ı Osmâniyye'ye terk ettirerek, riyâset-i ruhâniye bid'atını ilga eylemiştir ki bu sûret, kendinin cem'i İslâm ve teshîr-i âlem maksadına pek büyük medar olduktan başka, bir insan biat veya verâset tarikiyle Müslümanların riyâsetine geçtiği için aleyh-i selât Efendimizin ruhâniyet ve maneviyâtına halef olmak lâzım gelmeyeceğini ve siyâdetin hâdimiyetten ibaret olduğunu meydana koyduğu için din-i Muhammediye'ye olan hizmetlerinin en büyüğü sayılır." Kemal, Namık, *Evrak-ı Perişân*, Ank.-1973, s. 68.

92 Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev. Zeki Meğâmiz, Dersâadet-1328, s. 104-105.

ğına dair de tarihî bir kayıt bulunmamaktadır. Osmanlı hilâfeti, tarih ve siyaset realitesi açısından düşünüldüğünde, fiilen varlığını sürdürmüş bir gerçekliktir.[93] Buna rağmen bu makamın Osmanlı padişahlarının uhdesinde bulunmasına, belirtilen neseb faktöründen dolayı din açısından karşı çıkılmış ve sorgulanmıştır. Bu meselenin din açısından sorgulandığını gösteren en önemli kaynak, Sadrazam Lütfi Paşa'nın (1488-1563) Osmanlı hilâfetine dair kaleme aldığı yazma halindeki risalesidir.[94]

Osmanlı hilâfetini tereddütsüz kabul edip savunan eserler arasında Lütfi Paşa'nın bu risâlesi, ilklerden olması ve Osmanlı hakimiyeti altında yaşayan Arap ve Fars kökenli insanları muhatab alarak eserini hem Farsça hem de Arapça olarak kaleme alması bakımından önemli bir yer tutar. Enderun'da eğitim ve öğretimini tamamlayan Lütfi Paşa, II. Bayezîd döneminden itibaren Kanuni Sultan Süleyman devri dahil, başta iki yıla yakın sadrazamlık olmak üzere devlet bürokrasisinde birçok önemli görevlerde bulunmuş[95] ve söz konusu bu risâlesini de Kanunî döneminde kaleme almıştır.

Lütfi Paşa, yazdığı eserin girişinde, dönemin padişahını övme geleneğine uyarak risâlesine başlarken devrin padişahını şu şekilde takdim etmektedir: "Rasûlullah'ın makamında bulunan zamanın imamına dua ile. O İslâm nûrunun koruyucusu ve Allah dininin yardımcısıdır. Onun sıfat ve lakaplara ihtiyacı yok-

---

93 Hilâfet makamının resmen Osmanlı padişahına devredilmesiyle ilgili rivayetlerin tetkik ve tevsike ihtiyaç olduğunu söyleyen Danişmend "Muhakkak olan nokta, Yavuz'un Mısır fethi üzerine hilâfet makamını deruhte etmiş olmasından ve o zamana kadar Arap halifeler teselsül ettikten sonra onların yerine artık Osmanlı-Türk halifelerinin geçmiş bulunmasından ibarettir." diyerek bu tarihî gerçekliğe işaret etmiştir. Bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, s. 38.

94 *Risâletu Halâsi'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme*, İst., Süleymaniye Küt., Ayasofya, No: 2877. Bu risâlenin yine müellif hattıyla olan Farsça bir nüshası (Süleymaniye Küt., Ayasofya, No: 2876) ile diğer bir Arapça nüshası (Topkapı Sarayı Müzesi Küt., No: R. 644) da bulunmaktadır. Tezimizde kullandığımız nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Arapça nüsha olup, tamamı 25 varaktır.

95 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, V, s. 17.

tur. Tüm neseb ve lakablar onunla övünür. O ehl-i İslâm'ın ve ümmet topluluğunun sultanıdır. Küfrü kahredip zulmü ortadan kaldırıcıdır. Cuma ve bayram namazlarını ikame eden adâletli bir imamdır. O Allah'ın emrine bağlı halkın durumunu düzene koyan şer'î kanunları tertip eden, örfî divanları düzenleyen, ilâhî saadetle nitelenmiş ve ezelî yardıma mazhar olmuş es-Sultan b. Sultan Süleyman Han b. Selim Han b. Bayezîd Han'dır. Allah ömrünü uzun kılsın, dünya ve ahirette ne dileği varsa versin."[96]

Lütfi Paşa, Abbâsî halifelerinden bugüne kadar İslâm ümmetinin durumunun ne olduğu ve Kureyş soyuna mensup olmayan sultanlara imam ve halife ünvanının verilmesinin caiz olup olmadığı konusuna açıklık getirmek amacıyla bu risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir. Çünkü o dönemde bazı kimseler, Ömer Nesefî ile Taftazânî'nin konuyla ilgili "İmam Kureyş'ten olur başkasının imam olması caiz değildir." görüşünü ileri sürerek, "Ümmetin Abbâsî halifelerinden sonraki durumuyla ilgili kanaatiniz nedir? Kureyş'ten olmayan bir kimse maddî güç yoluyla padişah olmaktadır. Ancak ona imam veya halife demek caiz midir, değil midir? Kureyş'ten olmayanların durumu ne olacaktır? Ömer Nesefî'nin söz konusu görüşü bugünkü sultanların ve ümmetin durumuna uyuyor mu? Eğer bu görüş doğruysa dönemin imamını tanımadan ölenler cahilliye ölümü üzere ölmüş olacakları için çok zor bir durumda bulunuyorlar demektir. Bu görüş doğru mudur değil midir?" sorularını sormakta ve konuyla ilgili açıklama istemektedir.[97]

O gün için anlamlı ve önemli bulunan bu sorunun cevabını bulmak için araştırmaya koyulan Lütfi Paşa, hak ile bâtılı birbirinden ayırdığını söylediği ve dönemin en muteber kaynakları olan fıkıh, hadis ve lügat kitaplarını tetkik ederek şu sonuca ulaştığını belirtmektedir: "Bu kitapların bazılarında gördüm ki,

---

[96] Lütfi Paşa, *Risâletu Halâsi'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme*, vr. 2a-b.
[97] Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 3a-b.

Rasûlullah (s.a.v.), sultana imam, halife ve emir ünvanlarını vererek şöyle buyurmuştur:

Kıyamet gününde insanlar arasında konum bakımından Allah'a en yakın ve en sevimli olan kişi, adâletli imamdır ve yine o günde insanlar arasında konum bakımından Allah'a en uzak, en sevimsiz ve en çok azap gören de zâlim imamdır.[98]

İmam arkasında savaşılan bir kalkandır.[99]

Her kim ma'rûfu emredip münkeri nehy ederse, o, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Kim emîre itaat ederse bana itaat etmiş olur ve kim de emîre isyan ederse bana isyan etmiş olur.

İşte bundan dolayı yukarıda belirtilen kitapların müellifleri, sultan, vali ve emîre imam ve halife ismini vermeyi caiz görmüşlerdir."[100]

Sultan veya padişahın, bu hadislerde yönetici sınıf için kullanılan imam ve halife ünvanlarıyla isimlendirileceği sonucunu çıkaran Lütfi Paşa, isimlendirme konusundaki şekilsel görünümle yetinmemiş olacak ki, yöneticinin fonksiyonuna işaret eden hadisleri de zikretme ihtiyacını hissetmiştir. Ancak bu hadislere geçmeden önce sultandan maksadın halife demek olduğunu belirten şu görüşü aktarır: "Halife öyle bir imamdır ki onun üstünde başka bir imam yoktur ve ona sultan denir."[101] İslâm dinine göre sultanın, biatleşme güç ve kudreti olduğu, imamın ise dini ikâme eden ve İslâm yurdunu adâletle yöneten kişi anlamına geldiğini söyleyen Lütfi Paşa, şu iki hadisi aktarır: "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, her mazlum oraya sığınır.[102]

---

98 Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, Ahkâm: 87, İst.- 1992.

99 Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Beyrut-1991, IV, s. 432.

100 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 4a-b.

101 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 4b.

102 Bu hadisin "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve mızrağıdır." şeklindeki diğer bir varyantı için bkz. Sehâvî, *el-Makâsidu'l-Hasene fî beyâni kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, Mısır-1375, s. 105.

Başınızdaki Habeşli bir köle dahi olsa sultanınıza itaat ediniz."[103]

"İmâmet Kureyş'ten olur." sözünün, Hz. Peygamber (s.a.v)'in ölçüleri doğrultusunda şer'î kanunları uygulamada, O'na niyâbeten halkın önderliğini yapan herhangi bir şahsın hilâfeti anlamına geldiğini ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan kişiye de halife dendiğini belirten Lütfi Paşa şöyle devam eder: "Galebe, kahr, dini adâletle ikâme, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, riyâset-i âmme gibi şartların tamamını taşıyan bir kimse sultandır. Bu kişi imam, halife, vali ve emir isimlerini tereddütsüz hakketmiştir; hatta bu isimleri ona vermek vaciptir. Çünkü Nebi (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

Zamanının imamını tanımadan ölen kişi, cahiliye ölümü üzere ölmüştür.

Sultanın imâmetini inkar eden kişi zındıktır.

Kötürüm olan Habeşli bir köle dahi başınıza sultan olsa ona itaat ediniz. Şayet o imamete layık olmasaydı ona itaat etmek farz kılınmazdı.

Kim kendi emîrinden hoşuna gitmeyen bir şey görürse ona sabretsin. Çünkü insanlardan her kim sultandan bir karış bile uzaklaşsa ve bu hal üzere ölse, muhakkak ki cahiliye ölümü üzere ölmüş olur."[104]

Sultanların görevlerini sayarak halkın onların liderliğini tereddütsüz kabul etmelerini isteyen Lütfi Paşa, padişaha koşulsuz bir itaati emreden hadisleri aktardıktan sonra sözü, risâlenin de yazma sebebi olan neseb meselesine getirerek şu tesbiti yapmaktadır: "Alimlerimiz, bir kimse iki sebepten dolayı sultan olur, demişlerdir. Birincisi kendisine biat edilmesi, ikincisi de hükmünü uygulayacak bir güce sahip olmasıdır. Bundan dolayıdır ki sözünü ettiğimiz alimlerin hiçbiri, kendi kitaplarında,

---

103 Tirmizî, *Sünen*, İmâra: 57.

104 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 5b.

sultanın Kureyşî ve Hâşimî olmasını ya da Abbâsîlerden veya başka birinden izin almasının gerekli olduğunu belirtmemişlerdir."[105]

Lütfi Paşa'ya göre, Müslüman olmak sultan olmanın şartlarından değildir. Kâfirlerin yönetimine geçen Müslümanların toprakları dâru'l-harb sayılmaz. Oraların İslâm yurdu olduğundan şüphe yoktur. Ayrıca imâmet ve emâretin geçerli olabilmesi için adalet de şart değildir. Buna rağmen Ömer Nesefî'nin "İmamlar Kureyş'ten olur, başkasının imam olması caiz değildir." sözüne tepki gösteren Lütfi Paşa, Osmanlı sultanlarının hilâfetini tartışmalı hale getiren asıl konuya dikkatleri çekmektedir.[106] Ona göre, alimler, imam olabilmek için biat, üstünlük ve güç şartlarının yeterli olduklarını söylemişlerdir. Durum bu olunca bugünkü sultanlar ve ümmetin durumu dinin kuralllarına tamamen uygundur. Ömer Nesefî'nin bu görüşü doğru olmadığı gibi, "Her kim sultanın imâmetini inkâr ederse o zındıktır." sözüne ve isimleri anılan müelliflerin icmasına tamamen aykırıdır. Lütfi Paşa, risalesinin kaynakları arasında andığı alimlerin kitaplarından alıntılar yapmak sûretiyle, o günün mevcut siyasal yapısının meşrû bir zeminde olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. O gün için Osmanlı sultanlarının hilâfetini tartışmalı kılan asıl mesele olan Kureyşîlik şartı,[107] Lütfi Paşa'yı en fazla meşgul eden bir konudur. Çünkü bunun dışındaki hiçbir itirazın, en güçlü dönemlerini yaşayan bir imparatorlukta tutarlı bir yönü bulunmamaktaydı. Lütfi Paşa'nın, yöneticilerin soy kütüğünü belirli bir ırka bağlı olmasını şart koşan "İmamlar Kureyş'ten olur." sözüne yönelttiği itirazları, yaptığı yorumları ve kendisinden yararlandığı alimlerin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

---

105 *Agr.*, vr. 6a.

106 *Agr.*, vr., 6a.

107 Kureyşîlik şartıyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, Hilâfetin Kureyşliliği, *AÜİF Der.*, XXIII, s. 137-141.

Ömer Nesefî, Kureyş'ten başkasının imâmetinin caiz olmadığını söylemekle hata etmiştir ve buna olan inancıyla Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmiştir. Eğer Nesefî, "İmamların Kureyş'ten olması gerekir, başkasının imam olması caiz değildir." sözünü, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından hemen sonraki İslâm'ın ilk dönemlerinde imamların tayin edilmesi hakkında söylemişse doğrudur. Taberî'nin de kaydettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatıyla birlikte Ensâr ile Muhâcirler arasında imam meselesi yüzünden ihtilaf çıktı. Ensâr, imamın kendilerinden seçilmesini istiyordu. Ebû Bekir buna tepki göstererek: "Ey Ensâr topluluğu! Nasıl olur da Kureyş dışından birinin imam seçilmesi düşünülebilir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in 'İmamlar Kureyş'ten olur' sözünü duymadınız mı?" dedi. Ensâr da bu hadisi kabul ederek Ebû Bekir'e biat etmiştir.[108] Dolayısıyla bu hadisin, İslâm'ın ilk dönemlerinde imamın tayin edilmesiyle ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Ehl-i Sünnet topluluğu, bunun doğruluğunu kabul etmektedir. Bu da gösteriyor ki, Hz. Peygamber'in hadisi, İslâm'ın ilk dönemleri için geçerlidir, bu zaman için geçerli değildir. Eğer bu sözle Hz. Ebû Bekir'den Abbâsîlerin son dönemine kadar olar süreç kastedilip, Taftazânî'nin de belirttiği gibi, 'Abbâsîlerden sonrası için durum problemlidir', dolayısıyla ondan sonra hilafet yoktur; çünkü râşid halifelerle birlikte nebevî hilafet sona ermiştir; sultanların yönetimi güç ve kuvvet üzerine kurulu olduğundan onlara imam veya halife isminin verilmesi caiz değildir, gibi hususlar dile getirilmek isteniyorsa bu doğru değildir. Çünkü böylesi bir anlayışta olmak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışına çıkmak anlamına gelir ki, bu da, 'Hz. Ali'nin imâmeti kesin bir nass'la belirlenmiştir.' şeklindeki düşünceyi ileri süren İmâmiyye ile aynı safta yer almak demektir."[109]

---

[108] Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 7a.
[109] Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 8a-b.

Hanefî ulemasından İmam Tahavî, bu görüşü şiddetle reddetmiş ve şöyle demiştir. "Zalim de olsalar, imamlarımıza ve yönetimimizi ellerinde bulunduranlara karşı çıkmayı doğru bulmayız. Onlara karşı gelmez ve onlara itaat etmekten geri durmayız. Onlara itaat etmeyi Allah'a itaat etmek olarak görürüz."[110] "Buna aykırı olan görüşleri, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışına çıkmış bid'at ehli kimseler savunur. Eğer bunlar bu görüşlerinden vazgeçip tövbe ederlerse kurtuluşa ermiş olurlar. Aksi taktirde hüsrana uğrarlar."[111]

Lütfi Paşa, risâlesine kaynak olarak isimlerini verdiği kitaplardan özellikle de fıkıh ve fetva içerikli eserlerden yaptığı alıntılarla, sultanların hukukî durumunu ve yetkilerini ön plâna çıkarır. Çünkü bu kitapların tamamında, yöneticisiz bir toplumun anarşiye sürükleneceği, zalim de olsa bir yöneticiye mutlaka ihtiyaç olduğu gibi konular detaylı bir şekilde yer almaktadır. Fakihler, İslâm'ın insanlar arasında eşitlik sağladığını, kimsenin kimseden takva dışında bir üstünlüğe sahip olmadığını ve "Başınıza Habeşli bir köle dahi geçse ona itaat edin." demek sûretiyle, iktidar alanının herkese açık olduğunu belirttiğini söylemişlerdir. Yine bu fakihler, köle olan bir kişinin sultan olması durumunda, Cuma namazını kıldırması veya kıldırmak için başkasını tayin etmesi caiz olur demişlerdir. Cuma namazının köleye farz olmadığı kuralından hareketle, sultan olan bir kölenin, Cuma namazını kıldırmasını caiz gören bu fakihler, sultan ile kâdı arasında bir kıyas yaparak şu sonuca ulaşmışlardır. "Eğer bir belde halkı bir kişi üzerinde anlaşıp, kendi aralarında hüküm vermek üzere onu kâdı yaparlarsa, onun kâdılığı caiz olmaz. Ama aynı insanlar, bir kişi üzerinde anlaşıp onunla sultan veya halife olması için bir akit yapsa o kişi, sultan ve halife olur."[112]

---

[110] Tahavî, Ebû Ca'fer el-Hanefî, *el-Akîdetu't-Tahaviyye* (Beyanu's-Sünne ve'l-Cemâa), Dımeşk-1995, s. 31.

[111] Lütfi Paşa, *agr.*, vr. 9a.

[112] Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 15a-b.

Lütfi Paşa, bir sultanın bulunmasının zorunluluğunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra sözü, ona itaat konusuna getirmekte ve geleneksel siyaset düşüncesinde yer alan itaat-isyan kavramları çerçevesinden hareketle siyasal muhalefet kapsamında değerlendirilmesi gereken itirazları itikadî bir boyuta taşımaktadır. Çünkü sultan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve gölgesidir. Sultana isyan Allah'a isyandır; sultana itaat Allah'a itaattir. Yönetilenler tebaadır ve sultanın zulmünü, Allah tarafından kendilerine gönderilen bir azap olarak değerlendirirler. Sultanını bu zulümde bir suçu ve sorumluluğu yoktur. Tebaanın içinde bulunduğu durum, onların kendi elleriyle yaptıklarının bir sonucudur. Zaten "Nasılsanız öyle idare olunursunuz." denmektedir. Dolayısıyla yöneticinin haksız uygulamalarının sebebi yönetilenlerin durumudur. Lütfi Paşa, bu düşüncelerine bazı uygulamaları örnek vererek tarihten destek de bulur. "Haccâc'a, 'Niçin Ömer gibi adâletli olmuyorsun; sen onun hilâfeti döneminde yaşadın; onun adalet ve doğruluğunu görmedin mi?' denildiğinde, şöyle cevap vermişti: Zühd ve takva konusunda Ebû Zer gibi olun, ben de size karşı Ömer gibi adâletli ve doğru davranayım."[113] Lütfi Paşa'ya göre bu olay gösteriyor ki, yöneticiler yönettikleri insanların durumlarına göre hareket ederler ve uygulayacakları siyasetin şeklini onların tutum ve davranışları belirler.

Sultan adaletli de olsa, zulüm de yapsa, her koşulda dört görevi yerine getirmekle yükümlüdür. Bunlar; insanlar arasında hükmetmek, fey almak, Cuma kıldırmak ve cihada çıkmaktır.[114] Bir yöneticinin halkına karşı takınması gereken tavırlar ve sahip olması gereken özellikler şunlardır: Yöneticinin mülk ve saltanatında güçlü olması, halk arasında adâletli davranması, dinî ilimleri bilmesi, Peygamber (s.a.v)'in sünnetine tabi olması,

113 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 17a.
114 *Agr.*, vr. 17b.

âlemlerin Rabbine itaat etmesi, Allah'ın rızasını kazanmayı kendi arzularına uymaya tercih etmesi, yönettiği insanlara bir baba gibi şefkatle yaklaşması. Böyle bir yöneticinin yapması gereken ilk şey, Allah yolunda cihad ederek kâfirleri, mülhidleri, asi ve mürtedleri ortadan kaldırmak, sonra da Müslümanlar arasında adaleti sağlamaktır.[115]

İmam tayin etmek akıl ve nass gereği Müslümanlar üzerine vacibdir. Gerekli olan şartları taşıyan bir kişi ister Kureyşî, ister İbrî, ister mevâlîden bir Nebtî olsun, imam olabilir. İmam tayin etmenin Müslümanlar üzerine vacib olmasının gerekçeleri ise şunlardır: Hükümleri uygulamak, hadîleri yerine getirmek, düzeni sağlamak, orduları donatmak, zekât toplamak, zorbaları, hırsızları ve yol kesenleri ortadan kaldırmak, Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak, halk arasındaki çekişmeleri sona erdirmek, sahipsiz küçük çocukları himaye etmek ve ganimetleri paylaştırmak.[116]

Lütfi Paşa, fakih Ebû Leys'i referans göstererek, zalim sultana uymanın meşru olduğunu şu gerekçelere dayandırmaktadır: "Peygamber, 'Her kim ma'rûfu emredip münkeri nehy ederse, o Allah'ın yeryüzündeki halifesidir, Rasûlullah'ın ve Kitâb'ın halifesidir.' buyurmaktadır. Adil bir sultana itaat etmenin caiz oluşu gibi zalim bir sultana da uymak caizdir. Çünkü sahabe, hak Ali'nin olduğu halde Muâviye'ye uymuştur. Tâbiûn da zalim olduğu halde Haccâc'a uymuşlardır."[117] Lütfi Paşa, risâlesinin başında tekrarladığı sultanın adil olmasının şart olmadığı hususunu birçok yerde tekrarlamaktadır. Ona göre adâlet, imâmet ve imâretin sıhhat şartı değildir. Ancak bunu belirtmesine rağmen birçok yerde sultanın adâletli olmasının gereğini ısrarla dile getirmektedir. Çünkü hilâfet, takva üzere bina edildiği zaman geçerli olur, halk da adaletle yönetildiği taktirde huzur bulur. Her

[115] *Agr.*, vr. 18b; 19a.
[116] *Agr.*, vr. 19a-b.
[117] Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 20b.

kim yönetiminde zulüm uygularsa halkı kaybeder. Siyaseti zayıflayanın riyâseti de geçersiz olur.[118]

Lütfi Paşa, Ebû Hureyre'den rivayet edildiğini söylediği, "Allah, her yüzyılın başında, bu ümmete dinini yenileyen birini gönderir." hadisini şu şekilde yorumlayarak, hadisin kapsamını geniş tutar. "Bil ki, Allah'ın her yüzyılın başında gönderdiği kişinin alim olması gerekmez. Bu kişi bazen alim, bazen halife olacağı gibi bir lider veya itaat edilen bir kral da olabilir. Aynı zaman içerisinde bir halife, bir kral ve bir emir de olabilir. Böyle bir kişinin alim olmasının gerekli olduğu belirtilmemiştir. Ancak bu kişinin, sözü kabul edilen, insanların kendisinden çekinip emrini dinlediği, bir şeyi emrettiğinde emri yerine getirilen ve bir şeyi yasakladığında yasağı çiğnenmeyen biri olması gerekir."[119]

Dönemin İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu, birbirinden bağımsız farklı yöneticilerin varlığı ve bunların kendilerini İslâm'a göre konumlandırıp tüm Müslümanlar üzerinde yetki iddiasında bulunması gibi hususları göz önünde bulunduran Lütfi Paşa, Osmanlı Sultanı Kanunî Sultan Süleyman'ın sahip olduğu siyasî güç ve nüfûzundan hareketle onun İmâmu'l-A'zâm olduğunu açıkça söylemektedir. "Dini ikame etme, İslâm beldesini emir ve nehiyle yönetme, hükümleri, hadleri ve kısası uygulama hususunda Peygamber'in makamında bulunup ona niyâbet eden kişi imamdır. İmâmu'l-A'zâm ise; Rum, Arap, Hicaz ve Yemen dahil Umman'ın tamamı, Irak-ı Arab, Bağdâd, Diyâr-ı Bekr, Mağrib, Engerus gibi hatırı sayılır Müslüman topraklarının bir çoğuna hükmeden güçlü bir sultandır. Ortaya çıkan ihtilafların çözümü için onun gölgesine başvurulur. Sultan Süleyman b. Selim Han b. Bayezîd Han gibi. O, dini ikame etme, İslâm diyarını koruma ve gerekli olan diğer şartların tamamını haiz olup zamanın imamıdır."[120]

---

118 *Agr.*, vr. 22a.
119 *Agr.*, vr. 22b.
120 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 22b; 23a.

Kanunî Sultan Süleyman'ın, zamanın imamı olup olmadığı şeklinde sorulması muhtemel bir soruyu kendine soran Lütfi Paşa, şu cevabı vermektedir: "Peygamber'in, 'Herkim sultanın imâmetini inkâr ederse o zındıktır.' sözünden dolayı şüphe yoktur ki o, zamanın imamıdır, şeriatın koruyucusudur. Onun nâib ve beyleri de böyledir. Zamanın alimleri ile Arab, Türk, Kürt ve Acem sultanları ona hizmet eder. Onun yönetiminde birçok memleket vardır. 'Peygamber'in makamında olup dini ikame eden' tanımı ona uymaktadır."[121]

Kanunî Sultan Süleyman'ın, dönemin diğer yöneticileri arasında en büyük imam olduğunu bu şekilde açıklayan Lütfi Paşa, herkesin Kanunî'ye itaat etmek zorunda olduğunu şu gerekçelere dayandırmaktadır. "Ona veya onun bir benzerine tabi olunmazsa, insanların dünya ve âhiret hayatı saadet bulmaz. Tüm insanların durumunu düşünen ve araştıran herkes bunu açıkça görür. Bu zamanda yaşayan insanların birçoğu onun, babasının ve dedesinin azatlılarıdır ve onların azat ettiklerinin çocuklarıdır. Bunların, bu fitne zamanında bir başkasına tabi olması mümkün değildir. Dini ikame etme, adâleti sağlama ve cihad yapma konularında Osmanlılar kusursuzdur. Çoğunluğun görüşüne göre bu hanedâna mensup olan her çocuk, dini ikame ve cihad hususunda babalarının yolu üzeredir."[122]

Hilâfet için ileri sürülen Kureyş soyuna mensup olma şartını, tarihsel bir bağlam içerisinde ele alarak, İslâm'ın ilk dönemiyle sınırlı tutan Lütfi Paşa, yaşadığı dönemin siyasal iktidar erkini Osmanlı soyuna mensup olma şartına bağlamaktadır. Çünkü ona göre, siyasal iktidar için sözü edilen vasıflar göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı'yla boy ölçüşecek başka bir güç bulunmamaktadır.[123] O halde tüm insanların Osmanlı iktidarına

121 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 23a-b.

122 Lütfi Paşa, *a.g.r.*, vr. 23b; 24a.

123 Osmanlı sultanlarının Sünnî hilâfet geleneğini temsil ettikleri hususu vurgulanırken, Şiîler tarafından Sünnî hilâfet teorisine yöneltilen itirazları çürütmek amacıyla Osmanlı'nın son dönemlerinde kullanılan argümanlar için bkz. Zihni, Mustafa, *İslâm'da Hilâfet*, Kostantiniye-1327.

tabi olması gerekir. Bu fitne döneminde mükemmel anlamda bir saltanat ve hilâfeti onlardan başkası hak etmemektedir. Sonuç olarak, tüm insanların sultanı olan Kanunî'nin imam ve halife olduğunu inkâr eden, ona imam ve halife ünvanlarının verilemeyeceğini söyleyen bir kimsenin, bu görüşünü aklî değil şer'î delillerle açıklayıp ispat etmesi gerekir.[124]

Her ne kadar Lütfi Paşa, muarızlarına Osmanlı sultanlarının halife ve imam olmadıkları iddialarına dair şer'î delil getirmeleri çağrısında bulunuyorsa da; kendisi, mevcut sosyal ve siyasal şartları tahlil etmek suretiyle mantıksal çıkarsamalarda bulunarak, onların imam ve halife olduklarını aklî bir metotla izah etmeye çalışmaktadır. Osmanlı sultanlarının halife olmadıklarını söyleyenlerin başvurdukları yegâne şer'î delil, hadis olduğu söylenen "İmamlar Kureyş'ten olur" sözüdür. Lütfi Paşa, bu sözün hadis olduğunu kabul etmek konusunda muarızlarıyla aynı paralelde yer almakla birlikte, bu hadisin hükmünün İslâm'ın ilk dönemi için geçerli ve o dönemle sınırlı olduğu şeklindeki yorumuyla da muarızlarından farklı düşünmektedir. Bundan dolayı da eserleri Osmanlı medreselerinde okutulan ve Hanefî kitle üzerindeki otoriteleri tartışmasız kabul edilen Nesefî ve Taftazânî gibi alimleri, hilâfetin Kureyş'ten olacağıyla ilgili görüşlerinden dolayı eleştirmekten çekinmemektedir.

Lütfi Paşa'nın bu risalesini kısmen İngilizce'ye tercüme ederek neşreden A.R. Gibb, bu risâlede emîru'l-mü'minîn unvanının kullanılmadığı hususuna dikkat çekmektedir.[125] Ancak Lütfi Paşa'nın kendi risâlesinde bu unvanı Osmanlı sultanları için kullanmaması, Osmanlı sultanları için bu ünvanın kullanılmadığı anlamına gelmez. Zaten imâmetu'l-kübrâ ve emiru'l-mü'minîn unvanları, hilâfet kelimesiyle aynı anlama gelip, kelâm kitaplarında teknik bir husus olarak yer almıştır. Bu ünvan-

124 Lütfi Paşa, *agr.*, vr. 24b.

125 Yavuz, Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İst.- 1991, s. 105.

lar içerisinde siyaset alanında en fazla yaygın olanı ve fiilî olarak kullanılanı hilâfet ünvanıdır. Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra, hilâfetin zorunlu ve fiilî bir durum olarak Osmanlı padişahlarına geçmesiyle birlikte, Osmanlı sultanlarına halife ünvanıyla birlikte diğer ünvanlar da verilmiş ve bu uygulama saltanatın hilâfetten ayrılarak kaldırıldığı tarihe kadar devam etmiştir.[126]

2. Yıkılış Döneminde Kullanılan Argümanlar

Osmanlı kurum ve teşkilâtlarının gerileme sürecine girip toplumun değişik kesimlerinde rahatsızlıklara yol açması, 17. yüzyılın başlarından itibaren kendini hissettiren bir durumdur. Bu tarihten itibaren Osmanlı aydın ve uleması harekete geçerek, kendilerince gerilemenin sebepleri olarak gördükleri aksaklıkları çözüm yollarıyla birlikte dile getirmeye çalışmışlardır. Koçi bey (17.y.y.) ve Kâtip Çelebi (1609-1657) gibi bazı düşünür ve tarihçiler, Osmanlı devlet ve toplum yapısında gördükleri bozulmayı dile getiren ve çözüm yolları öneren çabalar ortaya koymuşlardır.[127] Bu çabaların bir kısmı, devletin siyasal yapısı ve teşkilâtlarının ıslah edilmesi gibi devlet bürokrasisinin yenilenmesini dile getirirken, bazı âlimler ve aydınlar da medrese ve dinî kurumların ıslahını öngören teklifler sunmuşlardır.

Osmanlı devleti, çöküş dönemlerinde içine düştüğü bunalımdan çıkmak için hem içe hem de dışa dönük olarak, hilâfet kurumu bağlamında devlet ile din arasındaki ilişkilerin mahiyetini ortaya koyan bir politikayı ön plâna çıkarmaya çalışmıştır. Başta Balkanlar ve Orta Doğu olmak üzere, Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altında bulunan birçok yerde, ulus temelli yapılanmaların güçlenerek merkezî otoriteye karşı bağımsız kal-

126 Sururî, Nazif, *Hilâfet-i Muazzama-ı İslâmiye*, Kostantiniye- 1315, s. 2; Atatürk, Nutuk, II, s. 696-697.

127 Sözen, Kemal, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*, İst.- 1998, s. 87.

ma düşüncelerini seslendirmeleri, Osmanlı yönetimini siyasî bir bunalıma sürüklemiştir. Osmanlı hakimiyetinde yaşayan nüfusun çoğunluk olarak Müslümanlardan oluştuğunu göz önünde bulunduran II. Abdülhamîd, İslâm birliği düşüncesinden hareketle hilâfet kurumunun siyaset içindeki ağırlık ve önemini vurgulayıp bir üst şemsiye olarak bu kurumu işlevsel hale getirmeye çalışmıştır.

Çöküş dönemine giren Osmanlı Devleti'nin kurum ve kuruluşlarında baş gösteren otorite boşluğunun doldurulması ve başka ırklara mensup Müslüman vatandaşların devlete karşı sadakatlerinin sağlanması için gündeme getirilen en önemli düşünce ve teklif, hilâfet ve saltanatın tekrar güçlendirilerek fonksiyonel kılınmasıdır. Çünkü Osmanlı öncesi dönemde Müslümanların içine düştüğü zaafın sebebi olarak, Abbâsî halifelerinin yetkisiz ve etkisiz kılınarak dinî birer sembol haline getirilip, onlara hükmeden ve onların hukukî-siyasî konumlarını belirleyen yöneticilerin güçlenmesi hususu gösteriliyordu. Osmanlı padişahları, bu karmaşık duruma son vererek,[128] hilâfetin siyaset-i dîniyye, saltanatın da siyaset-i maddiyye olarak şekil bulduğu bu çift başlılığı ortadan kaldırmış ve Müslümanların otoritesini tek elde toplayarak, olması gereken aslî durumuna geri döndürmüştür.[129] Dinin devlet politikası içinde aktif bir hale gelmesi için hilâfet ve saltanatın güçlendirilerek bir arada tutulması gereğini dile getiren bu yaklaşıma göre; Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden sonra hilâfet ünvanıyla bir İslâmî yönetim oluşturulmuş ve tarih boyunca da onun yerini alabilecek başka bir yönetim şekli teşkil edilememiştir. Sadece dünya mutluluğunu değil âhiret saâdetini de hedefleyen hilâfet kurumunun güçlü bir şekilde

128 "Hilâfet konusunda, asırlardan beri Kostantiniyye tahtında oturan Osmanoğulları'ndan daha müstahak kim vardır?" Bkz. Çâviş, Abdülazîz, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Uzmâ-1334, s. 10. Bu risâle, "İngiltere ve Fransa basınının bugünlerde İslâm Hilâfeti hakkında yazdıklarına bir reddiyedir" alt başlığıyla yayımlanmış ve aynı yıl Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir.

129 Keylânî, İsmail, *Faslu'd-Dîn ani'd-Devle*, Beyrut-1987, s. 41.

fonksiyonel kılınması sonucu, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği sağlanacak; dağılmaya yüz tutmuş imparatorluk kurtarılacak ve tüm Müslümanların genel menfaatleri korunmuş olacaktır. İslâmî bir yönetimde iktidar, bölünmez bir bütün olup; padişah hem Müslümanların imamı hem şerîatın koruyucusu ve hem de saltanatın devamını sağlayan bir otoritedir.[130]

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bazı âlimler, Osmanlı sultanlarının halife oldukları ve onlara itaat etmenin dinî bir vecibe olduğu hususlarını vurgulayan risâleler kaleme almışlardır.[131] Özellikle II. Abdülhamîd'in halife olduğu ve ona itaat etmenin dinî bir zorunluluk olduğu yaklaşımının, geleneksel hilâfet teorileri argümanlarıyla temellendirilmesini amaçlayan bazı metinlerin, muhteva bakımından değerlendirilmeye tabi tutulması, hem o dönemin din-siyaset ilişkileri ve hem de siyaseti meşrûlaştırmada dinin bir araç olarak nasıl kullanıldığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Sultan Abdülhamîd, birçok kesim tarafından yükselen muhâlefet sesleriyle sarsılmaya başlayan siyasî otoritesini korumak için tarîkat çevrelerinden yararlanmıştır. Anadolu, Irak ve Şam bölgelerinde yaşayan halk üzerinde yoğun bir etkisi bulunan tarîkat önderleriyle ilişkiye geçip, onları desteklemeyi bir devlet politikası haline getirmiştir. Özellikle de Şazeliyye tarîkatına olan sempatisini gizlememiş ve bu tarîkatın tekkelerine maddî katkı sağlamıştır. Rufâî tarîkatı şeyhlerinden olan Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî, Haleb'in bir köyünden çıkarak İstanbul'a gelmiş, Abdülhamîd'in teveccühüne mazhar olmuş ve devlet nezdinde önemli görevlerde bulunmuştur. [132]

---

130 Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ*, Dersâadet- 1331, IV, s. 434.

131 Özellikle II. Abdülhamîd döneminde, Osmanlı sultanlarının halife olduklarını dinî argümanlardan hareketle ortaya koymaya çalışan birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerde kullanılan üslup ve başvurulan delillerin birçoğu birbirinin tekrarı mahiyetinde olduğu için, çalışmamızda, temsil özelliği bakımından güçlü olanlardan birini değerlendirmeye çalıştık. Bu eserlerin geniş bir listesi için bkz. Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, s. 76-77.

132 Süveydan, Hasan Semahî, *Ebu'l-Hüdâ e's-Sayyâdî fi Âsâri Muâsırîhi*, Dımeşk - 2002, s. 6.

Ebu'l-Hüdâ, bir tarîkat şeyhi olmanın ötesinde, Abdülhamîd siyasetinin ateşli bir savunucusu gibi çalışmış ve bu alanda yapmış olduğu propagandasını tamamen dinî argümanlara dayandırmıştır. Ebu'l-Hüdâ tarafından kaleme alınan ve devlet eliyle bastırılıp tüm Osmanlı coğrafyasına dağıtılan *Dâi'r-Reşâd li Sebîli'l-İttihâd ve'l-İnkiyâd* ile *Behcetu'z-Zemân fî Me'âsiri Halîfeti Seyyidi Veledi Adnân* isimli risalelerde, Abdülhamîd'in siyaseti, dinî argümanlarla desteklenir. Ona göre; Sultan Abdülhamîd, Müslümanların halifesi ve mü'minlerin emiridir. Ona itaat etmek Allah'a itaat etmektir ve ona isyan etmek dinden çıkmaktır. Abdülhamîd'e muhâlefet etmek Allah'ı, Rasûlullah'ı ve sâlih mü'minleri inciten bir harekettir.[133]

Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemlerini yaşadığı ve himayesindeki topraklarda yaşayan Müslümanlar üzerindeki siyasî güç ve nüfûzunun azaldığı dönemlerde kaleme alınan bu eserlerden biri, Seyyid Habîb el-Ubeydî'nin 1 Muharrem 1334 tarihinde kaleme aldığı *Hablu'l-İ'tisâm* ve *Vücûbu'l-Hilâfeti fî Dîni'l-İslâm* isimli kitabıdır. Dönemin şeyhulislamı Mûsâ Kâzım efendinin, kendisine takdim edilen bu kitap hakkındaki şu değerlendirmesi, kitabın niçin kaleme alındığını açıkça ortaya koymaktadır. "Beyne'l-İslâm, hilâfetin derece-i ehemmiyet ve mertebe-i kudsiyeti ve bu hilâfetin ancak Devlet-i Âliye-i Osmâniyye ile kıyam ve bekasını edille-i mukniasıyla isbata dair olan bu eserin müellifi, Musul ulemâsından Seyyid Habib el-Ubeydî efendi şayân-ı tebrik ve taltiftir."[134]

Ubeydî'ye göre; hilâfet gölgesinde hilâl sancağı altında İslâm birliğini gerçekleştirmek dinin ayrılmaz bir parçasıdır. İslâm birliğini gerçekleştirmek, sadece Müslümanların kurtuluşu için değil, aynı zamanda tüm beşeriyeti ilgilendiren bir insanlık göre-

133 Sayyâdî, Ebu'l-Hüdâ, *Dâi'r-Reşâd li sebîli'l-İttihâd ve'l-İnkiyâd*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İst., ty, s. 63-64. Ayrıca bkz. *Behcetu'z-Zemân fî Me'âsiri Halîfeti Seyyidi Veledi Adnân*, ty.

134 Ubeydî, Seyyid Habib Efendi, *Hablu'l-İ'tisâm ve Vücûbu'l-Hilâfeti fî Dîni'l-İslâm*, Dersaadet, ty., s. 156.

vidir. Çünkü çağdaş medeniyet, her dinden ve her ırktan birçok toplumu birbirine bağlamış ve yeryüzünde yerleşmiş büyük bir aile konumuna getirmiştir. Bu ailenin düzenini sağlamak, bu aile arasındaki işbirliğiyle mümkündür. Müslümanlar bu aile fertlerinin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Müslümanların geri bırakılıp, kendi hallerine terk edilmeleri bu ailenin düzenini sarsar. Beşeriyetin, üç yüz elli milyonluk Müslüman bireyin katılımından mahrum bırakılması büyük bir cinayettir. Milletler arasındaki bağlar, onların tek vücut olmalarını sağlamıştır. İslâm ümmeti, bu büyük gövdenin bir uzvudur ve hastalıklı olarak yaşamaya devam etmesi vücûdun tamamını rahatsız edecektir. Çağdaş dünyanın güttüğü siyaset, karşılıklı dengeler üzerine kuruludur. İslâm dünyası, sarsıntı ve çalkantı içinde olduğu sürece, global dünya siyasetinin istikrara kavuşması mümkün değildir. Büyük patlamalar, sıkıştırmanın tabiî bir sonucudur. Müslümanlar, bu daralma döneminde küçümsenmeyecek bir konumdadırlar. Gecelerin neler doğuracağı belli olmaz. Eğer Müslümanlar, içinde bulundukları duruma başkaldırdıklarında, tarih yeniden yazılacak ve birçok denge sarsılacaktır. Bu durumda, artık dünyanın mürekkeple değil kan kırmızısı ve insanlığın gözyaşıyla çizilmiş başka bir haritası olacaktır.[135]

İslâm birliğinin siyasal bir sembolü olarak görülen hilâfet kurumunun, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde içine düştüğü kriz ve buhran dönemlerinde kaleme alınan bu eser, İslâm birliğinin sağlanmasını iç sebeplerden daha çok dış sebeplere bağlamaktadır. Globalleşmenin eşiğindeki dünyada, bir yandan liberal bir yaklaşımla hilâfet kurumunun uluslararası sosyal zemini hazırlanırken; diğer yandan da Müslümanların, bu sistem dışına itilmeleri durumunda çıkması muhtemel krizlerden bahsedilerek, İslâm birliği düşüncesi bir tehdit unsuru olarak vurgulanmaktadır.

---

135 Ubeydî, *Hablu'l-İ'tisam ve Vücûbu'l-Hilâfeti fi Dîni'l-İslâm*, s. 14-16.

D. MECLİS HALİFELİĞİNİN İLGASI

Halifelik kurumunda yeni dönemle birlikte yapılan hilâfeti saltanattan ayırma reformu, aslında bu kurumun geleceğiyle ilgili olarak yapılacak olan kökten ilga sürecinin bir başlangıcını oluşturuyordu. Yeni kurulan devletin İslâm dünyasında tanınması ve savaş sonrası dönemde yalnızlığa terk edilmemesi ve aynı zamanda da bu kurumun Türkiye dışında tekrar ihya edilip Türkiye'deki Müslümanlar üzerinde manevî bir nüfûz iddiasında bulunmaması için kısıtlı yetkilerle kontrollü bir şekilde muhâfaza edilmesi tek çıkar yol olarak gözüküyordu. Millî hâkimiyet ilkesinin ilan edilmesiyle birlikte bu kurumun tamamen işlevsiz ve gereksiz olduğu herkes tarafından biliniyordu. Millî hâkimiyet prensibiyle tamamen çeliştiğine inanılan halifelik kurumu, sözü edilen gerekçelerden dolayı ilga edilmiyordu. Halifeliğin tamamen ilga edilmeyişi muhâfazakâr çevreler üzerinde olumlu etki yapıyor[136] ve yeni kurulan devleti sahiplenip bir muhalefete gitmelerini engelliyordu. Bu da halifelik kurumunun iç politikaya yönelik olumlu bir fonksiyon icra ettiği anlamına geliyordu.

Lozan görüşmelerinden sonra, Türkiye'nin iç politikasında hararetle tartışılan konu olan hilâfet kurumu, yeni meclisin kurucu kadroları arasında farklı şekillerde yorumlanıyordu. Vekiller Heyeti başkanlığından istifa eden Rauf Bey, "devlet reisliği makamını takviye etmesi" konusunda Mustafa Kemal'den ricada bulunmuştu. Rauf Bey bununla hilâfeti kastetmişti. Çünkü o güne kadar Türkiye'de hem bir Meclis ve Meclis Başkanı hem de hiçbir siyasî yaptırım gücü bulunmayan ve sadece kendisine dinî bir sembol rolü biçilen ama birçok kesim tarafından devlet başkanı gibi görülen bir halife vardı. Hatta Cumhuriyetin ilanı öncesinde yapılan tartışmalarda, devlet başkanlığı konusunda-

136 Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 153.

ki bu belirsizlik dile getirilmiş ve İsmet Paşa, yurtdışında bulunduğu sırada Avrupa diplomatlarının kendisini Türkiye'nin bir devlet başkanının olmadığı konusunda uyardıklarını söylemiştir. Devletin yönetim bünyesindeki bu belirsiz duruma son vermek, yönetim şekli olarak cumhûriyet ilkesinin benimsenmesi ve devlet başkanlığı makamının da cumhurbaşkanlığı unvanıyla belirlenmesi gerekmekteydi.[137]

23 Ekim 1923 yılında Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte, ülke içinde yapılması gereken sosyal, kültürel, ekonomik, hukukî ve siyasal reformlar gündeme geldi. Cumhuriyet ilan edilmeden önce halifenin devlet başkanı sayılabileceği hususundaki bazı kuşkular[138], Mustafa Kemal'in cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte yerini halifelik misyonunun yeni dönemle birlikte ne olacağı endişelerine terk ediyordu. Yeni başlayan bu süreçle birlikte halifelik kurumu, Meclis içerisinde oluşmaya başlayan ve birbirleriyle muhâlefet eden grupların üzerinde birbirlerini suçladıkları bir konuya dönüştü.

Cumhuriyet Halk Fırkası içerisinde yaşanan sert tartışmaların odağında artık hilâfet kurumu vardı. Bazı gazetelerde hilâfet kurumunun Türklerin elinde bulunan bir manevî kurum olduğu ve korunması gerektiği hususunda yazılar yazılıyor ve Meclis içerisindeki tartışma kamuoyunun gündemine geliyordu. Aralarında Rauf Bey, Kâzım Karabekir ve Ali Fuad Paşa'nın da bulunduğu bazı elit kişilerin, İstanbul'da halifeyi ziyaret etmeleri Ankara'da olumlu karşılanmıyordu. İsmet Paşa, genel başkan sıfatıyla CHF toplantısında yaptığı konuşmasında, "Tarihin herhangi bir devrinde bir halife, zihninden bu memleketin mukadderâtına karışmak arzusu geçirirse, o kafayı behemehal koparacağız."[139] sözlerini sarf ederek, sözü edilen ziyareti yapanları sert bir şekilde eleştiriyordu.

---

137 Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, s. 123.

138 Tunçay, Mete, *T.C.'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, İst.- 1989, s. 68.

139 Meram, Ali Kemal, *İnönü'nün Söylev ve Demeçleri: 1919-1946*, Ank.- 1946, I, s. 8.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte cumhurbaşkanı sıfatıyla yeni devlet başkanının seçilmesi halifenin etkisizleştirildiği anlamına geldiğinden, hilâfet sorunu dış politikanın olduğu kadar iç politikanın da birinci gündemini oluşturuyordu. Halife'nin kendiliğinden makamından çekilip bu sorunun yumuşak şekilde çözüme kavuşturulması amacıyla basın, bir baskı unsuru olarak devreye girip Halife'nin istifa edeceğine dair haberler yayınlıyordu. Bu haberler üzerine İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri Bey, *Tanin* gazetesinde Halife'ye bir açık mektup yayınlayıp, Halife'nin çekileceği söylentilerinden üzüntü duyduğunu; böyle bir girişimin Türkler ve tüm dünya için bir felâket olacağını; hilâfet makamının manevî bir hazine olup Türklerin bu hazineyi ellerinde tutmaları gerektiğini dile getiriyordu.[140]

Hilâfet kurumuyla ilgili yapılan tartışmalar, misâk-ı millî sınırlarının dışına da taşınmış ve çeşitli basın organlarında Müslümanların yeni halifenin konumuyla ilgili beklentileri yer alıyordu. TBMM'nin, Türkiye'deki hakimiyeti tamamen kendisinde toplayıp, atadığı halifeye herhangi bir dünyevî iktidar yetkisi vermeyerek, İslâm dünyasındaki diğer Müslümanlar için bağlayıcı bir makam olarak görmemesi diğer Müslümanların yeni halifenin yetki ve konumunu tartışmalarına engel olamıyordu. Nitekim yeni halifenin atanması diğer Müslümanlar tarafından olumlu karşılanmış ve başta Ezher uleması olmak üzere birçok kesim heyetler halinde İstanbul'a gelerek Abdülmecîd'e biat etmişlerdir.[141]

Kurtuluş Savaşı sırasında Türkiye'nin bu mücadelesini tüm Müslümanların mücadelesi olduğunu söyleyerek, Mustafa Kemal ve arkadaşlarını İngiltere'de sürdürdükleri faaliyetleriyle savunan Seyyid Emir Ali ve Ağa Han, Hindistan Müslümanları adına İsmet Paşa'ya gönderdikleri mektupta, halifenin konu-

---

140 *Tanin*, 15 Kasım 1923.

141 Toynbee, *1920'lerde Türkiye -Hilâfetin İlgası-*, s. 72.

muyla ilgili olan belirsizliğin özellikle Sünnî Müslümanlar arasında rahatsızlık oluşturduğu ve tüm Müslümanlar arasında maddî ve manevî birliğin oluşturulması için hilâfet kurumunun etkili bir konuma kavuşturularak korunmasını istiyorlardı. Ancak bu mektup, Ankara'ya ulaşmadan İstanbul'daki bazı gazetelerde yayınlanınca, bu girişim Ankara'da ciddi rahatsızlıklara yol açtı ve ülkenin içişlerine bir müdahale olarak yorumlandı.

Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte yürütülen iç politikada amaçlanan devrimlerin aşamalı bir şekilde gerçekleştirilmesi ve bunun için de halifeliği, o günün şartlarını da göz önünde bulundurarak korumak bir taktik olarak benimsenmişti. Ancak Meclis içerisinde oluşmaya başlayan bir muhâlefet hareketinin ortaya çıkıp hilâfet kurumu üzerinden kendini ifade etmeye çalışması, tüm dikkatlerin bu kurum üzerinde yoğunlaşmasını sağlamıştır. O günün basınında bu konu gündeme getirilip lehte ve aleyhte çeşitli görüşler ortaya atılıyordu. Hilâfet kurumuyla ilgili yapılan bu yayınlarda dikkatlerin odağında Halife de yer alıyor ve Halife'nin Cuma namazı kılacağı camiler önceden duyurulup halkın ilgisi çekiliyordu. Ayrıca bu yayınlarda hilâfet makamı için belirlenen ödeneğin az olduğu bunun artırılması için hükümete başvuruda bulunulduğu söyleniyor ve rejimi halifesiz bir cumhûriyet olan devletin, bütçesinden tüm Müslümanları temsil eden Halife'ye ödenek ayırmasının doğru olup olmadığı tartışılıyordu. Diğer İslâm ülkelerinin katkısı olmadan tüm İslâm ülkelerinin halifesi olarak nitelenen bir kuruma ayrılacak olan ödeneğin yalnızca Türk halkına yüklenmesi doğru bulunmuyordu.[142]

Hilâfet kurumuyla ilgili olarak basında yapılan bu tartışmalar üzerine Başbakan İsmet Paşa, İzmir'de bulunan Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'e gönderdiği bir telgrafta, basında çıkan bu

142 Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, s. 142.

haberlerden üzüntü duyduğunu ve Halife Abdülmecîd Efendi'nin kuruma ait ödeneğin artırılması için talepte bulunduğunu; ayrıca İstanbul'a gelen resmî heyetlerin kendisini de ziyaret etmelerini istediğini belirtti. Mustafa Kemal verdiği cevapta, Halife'nin bu söylentilere sebebiyet verdiğini; padişahlık sevdasında olup yabancı heyetlerle rahatsız edici görüşmeler yaptığını; oysa hilâfet kurumunun ne siyasî ne de dinî hiçbir bir dayanağının bulunmadığını; bir hilâfet hazinesinin bulunmayacağını; eğer böyle bir şeyi ecdâdından miras almışsa bu konuda açıklama yapmasını; ortalıkta halife mensuplarının sarayın bazı kıymetli eşyalarını sattıkları şeklinde haberlerin olduğunu; hükûmetin derhal bunlara el atıp gerekli tedbirleri almasını ve Halife'nin de kendinin ve makamının ne olduğunu açıkça anlayıp mevcut yapısıyla yetinmesi gerektiğini belirtti.[143]

Hilâfet kurumuna devletin en üst yetkilisinden gelen bu uyarılar, bu kurumla ilgili olarak o güne kadar resmen açıklanmayan bir görüş niteliği taşımaktadır. Çünkü o güne kadar bu kurumla ilgili olarak yapılan tartışmalarda hükûmetin tavrının ne olduğu resmî olarak belirtilmiyordu. Yapılan bu açıklama, hükûmetin bu kurumun geleceğiyle ilgili olarak düşündüklerini de ortaya koyuyordu. Nitekim Mustafa Kemal, bu açıklamayı yaptıktan sonra basın mensuplarına hilâfeti kaldırma isteğini dile getirdi; hem onlardan hem de ordu mensuplarından destek istedi. Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra halifelik hakkında yapılan tartışmalar, genelde bu kurumun yeni dönemle birlikte nasıl bir işlev göreceği hususunda odaklaşıyordu; ancak şimdi kamuoyunun da gündemine hızla giren bu açıklamalarla birlikte hilâfetin tamamen kaldırılmasıyla ilgili bir hale geliyordu.

---

143 Atatürk, *Nutuk*, I, s. 846-848.

25 Şubat 1924 yılında, Meclis'te tartışılan ilk Cumhuriyet bütçesinde, ağırlıklı olarak ele alınan konu Hanedân ve Halifeliğe ayrılacak olan ödenekti. Hem TBMM'nin hem de Cumhurbaşkanlığının ödeneğinden fazla olan Halifeliğin ödeneğinde kısıtlamaya gidiliyordu. Mecliste yaşanan bu sert tartışmaların ardından Urfa Mebusu Şeyh Saffet Efendi ve 53 arkadaşının imzasını taşıyan hilâfetin kaldırılması ve Osmanlı hanedânının yurtdışına çıkarılmasını isteyen bir yasa tasarısı gündeme geldi.

İlk maddesi, "Halife hal' edilmiştir. Hilâfet, hükûmet ve cumhûriyetin mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan, hilâfet makamı mülgadır."[144] hükmünü de içeren toplam 12 maddelik kanun teklifinin görüşmelerine, 3 Mart 1924 tarihinde başlandı. Bu kanun teklifi üzerine ilk sözü alan Rize Mebusu Ekrem Bey, geri kalmışlığın başlıca sebebinin padişahlar olduğunu; hilâfetin İslâm dininin hükûmetinde mündemiç olduğunu ve artık hilâfetin hiçbir siyasî öneminin kalmadığını; hiç kimseye ayrıcalık tanınmaksızın tüm hanedân mensuplarının yurtdışına çıkarılması gerektiğini söyledi. Ardından kendisini "ılımlı bir liberal ve müthiş bir İttihâd-ı İslâm yanlısı" olarak tanımlayın Gümüşhane Mebusu Zeki Bey söz alarak, Meclis'in hilâfeti kaldırmakla değil koruyup yaşatmakla mükellef olduğunu; hilâfetin tarihte büyük bir misyonu bulunduğunu; bu kurumun kaldırılmasıyla yalnız Türkiye'de değil, diğer İslâm ülkelerinde de son bulacağını ve böyle bir kararın verilmemesi gerektiğini dile getirdi.

Öneri sahibi Saffet efendi, yaptığı konuşmada Cumhuriyetin İslâm dininin koruyucusu olduğu ve durumu belirsiz olan hilâfet hakkındaki açıklamanın hemen yapılması gerektiğini; bu kurumun gerçek mahiyetini öğrenmek için İslâm'ın ilk dönemlerine bakmak gerektiğini söyleyerek şu açıklamaları yaptı. Peygamber bu kurumun ömrünü otuz yıl olarak belirtmiştir. Bu da

144 *TBMM Zabıt Ceridesi*, I, s. 37.

ilk dört halifeden sonra son bulmuş ve kavgalarla elden ele geçmiş olan halifelik unvanı, gerçek anlamdaki halifelikten sapmıştır ve İslâm dinindeki gerçek halifelik, artık Meclisin bünyesinde olup, bunun dışındaki bir halifelik kavramı cumhûriyet ilkesiyle asla bağdaşmayacaktır.[145]

Halifeliğin kaldırılması olayını İslâm tarihindeki sosyal olaylar içinde en büyük devrim olarak niteleyen dönemin Adalet Bakanı ve hilâfet kurumunun kaldırılması gerektiğini savunan tezleriyle bu kanunun entelektüel mimarı olan Seyyid Bey'in yaptığı uzun konuşma metnini, tezimizin ikinci bölümünde değerlendireceğimizden dolayı burada üzerinde durmayacağız. Seyyid Bey'in ardından söz alan ve "Türkiye Cumhuriyeti'nin görüşünü"[146] dile getiren İsmet Paşa, halifeliğin kaldırılması konusunda Meclis'te bir görüş birliğinin olduğunu; ancak bu konunun halka çok iyi bir şekilde anlatılması gerektiğini; dinin kurallarının yürürlükte kalacağını ve yalnızca hutbelerde okunan[147] halifelik unvanının kaldırıldığını; ne halifenin ne de bu unvanın ülkeye hiçbir fayda sağlamadığını; ayrıca dış politika açısından da bunun bir sıkıntı oluşturmayacağını; bağımsızlığını kazanan her İslâm ülkesinin sosyal ve siyasal sorunlarını kendi özgür iradesiyle çözeceğini ve tarih boyunca siyasal bir makam olarak gelen halifeliğin devamı bağımsızlık mücadelesi veren İslâm ülkelerinin bağımlılığını gerektireceğinden hiçbir ülkenin bunu istemeyeceğini ifade etti.

Meclis'te bu kanun teklifinin hakkında en fazla söz alınıp tartışılan ve halifeliğin kaldırılmasını öngören birinci maddesi oy-

145 *TBMM Zabıt Ceridesi*, I, s. 38.

146 Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 156.

147 Osmanlı'nın son halifesi Abdülmecîd Efendi'nin Türkiye sınırları dışına gönderilmesinin ardından, asırlardan beri devam eden Cuma hutbelerinin halife adına okunması ve ona dua edilmesi geleneği de son bulmuştur. Son halifenin İstanbul'dan ayrılmasıyla birlikte İstanbul Müftülüğü, bütün camilere yaptığı tebligatta; hutbelerde halife ismi yerine millet ve cumhuriyetin zikredilmesini, millet ve cumhuriyetin saâdet ve yüceliği için dua edilmesini istiyordu. Bkz. Ardakoç, M. Kâmran, *Hilâfet Meselesi*, İst.-1955, s. 69.

lanarak kabul edildi.[148] Diğer maddeleri de oylanarak kabul edilen söz konusu yasaların gereği hemen yerine getirildi ve Osmanlı hanedânı çok kısa bir süre içerisinde yurtdışına çıkarıldı.

Hilâfetin kaldırılıp halifenin diğer Osmanlı hanedânı mensuplarıyla birlikte yurtdışına gönderilmesinden sonra Mustafa Kemal'in halife olmak istediği şeklinde bazı söylentiler dolaşmış; ancak yapılan açıklamalarla bu söylentilerin asılsız olduğu belirtilmiştir. TBMM'nin hilâfeti kaldırdığı zaman, Kızılay adına Hindistan'da bulunan heyete başkanlık yapan Antalya Mebusu Rasih Efendi, Mısır'a da uğradıktan sonra Ankara'ya dönmüştü. Mustafa Kemal ile görüşerek, seyahat ettiği ülkelerdeki Müslümanların ileri gelen bazı temsilcilerinin Mustafa Kemal'in halife olmasını belirten taleplerini kendisine iletmişti. Bunun üzerine Mustafa Kemal, halifenin devlet başkanı anlamına geldiğini; başlarında kral ve imparatorları bulunan halkların kendisine ulaştırılan bu arzu ve tekliflerini kabul edemeyeceğini; kabul etse bile o halkların yöneticilerinin buna razı olmayacaklarını; halifenin emir ve yasaklarının uygulanması gerektiği ve kendisini halife olarak görmek isteyenlerin bu emirleri yerine getiremeyecekleri için yaptırım yetkisi bulunmayan mevhum bir sıfatı kullanmasının gülünç olacağını söyleyerek bu konu hakkındaki kesin kararını şu şekilde açıklamıştır. "Efendiler, açık ve kati söylemeliyim ki, ehl-i İslâm'ı bir halife heyulasiyle hâlâ işgal ve iğfal gayretinde bulunanlar, yalnız ve ancak ehl-i İslâm'ın ve bilhassa Türkiye'nin düşmanlarıdır. Böyle bir oyuna raptı hayal eylemek de, ancak ve ancak cehil ve gaflet eseri olabilir."[149]

Cumhuriyetin ilan edilmesinin ardından misyonu tartışılmaya başlanan hilâfet kurumunun tamamen ortadan kaldırılmasının sebepleri arasında, halkın özellikle de bazı siyasetçilerin

148 *TBMM Zabıt Ceridesi*, I, s. 74.
149 Atatürk, *Nutuk*, II, s. 850-851.

bağlılık gösterdikleri ve nüfûzunu kabul ettikleri halifeyle hiçbir şekilde otorite paylaşımına gidilmek istenmediği; Meclis içerisinde ortaya çıkmaya başlayan muhalefet hareketinin nüfûzundan faydalanmak istediği halifenin etrafında toplanma ihtimalinin ortadan kaldırılması; yapılmak istenen laik reformların dinî bir karakter taşıyan geleneksel bir kurumla beraber yürüme çelişkisine meydan vermeme ve tarihî geçmişiyle Batılı devletler tarafından panislamist bir siyaset olarak görülen bu kurumun dış politikada ülkeyi zor durumda bırakacağı endişesinin giderilmesi gibi hususlar gösterilebilir.[150]

Son Abbâsî halifesinden resmî bir törenle Yavuz'a devredilip edilmediği tartışılan ve sonunda siyasî ve sosyal şartların bir gereği olarak II. Abdülhamîd tarafından ihya edilmeye çalışılan Osmanlı Hilâfeti'nin serüveni sona eriyor ve yerini İslâm dünyasında İslâm'ın yönetim biçimiyle ilgili hararetli tartışmalara bırakıyordu. Bu tartışmaların ana eksenini, yurt içinde, hilâfetin kaldırılmasıyla ilgili yasa teklifinin görüşmeleri esnasında dönemin Adalet Bakanı Seyyid Bey tarafından dile getirilen görüşler ve yurtdışında da Mısır'ın Mansura şehrinde kadılık yapan Ali Abdurrâzık tarafından kaleme alınan *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli kitap oluşturuyordu.

150 Özcan, "Hilâfet", *a.g.e.*, s. 551.

II. BÖLÜM

İKTİDARIN DİNÎ TEMELLERİNİN SORGULANMASI

A. HİLÂFET TEORİSİNE ALTERNATİF YAKLAŞIMLAR: SEYYİD BEY

1. Hilâfetin Yapı Çözümü Ve Dinselliği Sorunu

a. Hilâfetin teorik yapı çözümü

Cumhuriyete geçiş sürecinin başlamasıyla birlikte Osmanlı döneminden geriye kalan geleneksel dinî kurumların başında yer alan hilâfet kurumunun ortadan kaldırılmasına karar verildiğinde, hem Meclis içinde hem de Meclis dışında ortaya çıkan tepkileri entelektüel bir zeminde etkisiz kılma çabalarının başında, dönemin Adalet Bakanı olan Seyyid Bey'in düşünceleri gelir. Saltanatın, hilâfetten ayrılarak kaldırıldığı 1 Kasım 1922'den, hilâfetin kaldırıldığı 3 Mart 1924 yılına kadar geçen on altı aylık bir zaman içinde yeni yeni şekillenmeye başlayan siyasal iktidarın din temelli bazı argümanlarla yorumlanmaya çalışılması ve bu siyasal iktidara bir meşrûiyet zemini aranması birçok tartışmalara yol açmıştır. Hilâfet gibi geleneksel kurumların dayanmış olduğu dinî zeminden hareketle bu kurumların şekil ve mahiyet itibarıyla işlevsiz kaldığı tezinin ileri sürülerek, Müslümanların siyasal iktidar alanına taşınan Millet Meclisi ve Cumhuriyet gibi kurum ve kavramları yine dinî meşrûiyet çerçevesinden hareketle yorumlama girişiminin ön-

cülüğünü yapan Seyyid Bey'dir.[151]

Hilâfetle saltanatın birbirinden farklı olduğu ve saltanatın kaldırılarak hilâfete geçici bir süreyle dokunulmaması ve ardından hilâfetin kaldırılması esnasında ileri sürülen ve kısa süreli de olsa resmen benimsendiği anlaşılan görüş; adâletli bir hükûmetin kurulmasıyla hilâfet kurumundan beklenen amacın gerçekleşeceği ve bu kuruma olan ihtiyacın ortadan kalkacağı şeklinde dile getirilmiştir. Hilâfet kurumunun Millet Meclisi'nin kişiliğinde mündemiç sayılması, bu kurumun mahiyetinden çok şekline yönelik yapılan değişikliğin bir göstergesidir. Aynı zamanda hilâfet kurumunun mahiyetine ilişkin olan fonksiyonların Millet Meclisi'nde mündemiç kılınması, yeni yeni şekillendirilmeye çalışılan kurum ve kavramları bu geleneksel yapı üzerinden meşrûlaştırma anlayışının bir tezâhürüdür.

Seyyid Bey, hem hilâfetin ilgası sürecinde yapılan tartışmalarda yaptığı konuşmasında, hem de daha önceleri 1917 yılında yayımlanan *Usûl-i Fıkıh* isimli eserinde, siyaseti, İslâm dininin bir parçası olarak kabul eder ve İslâm'ın bu alanla ilgili olarak bazı düzenlemeler yaptığını belirtir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v), bir taraftan şer'î kanunları koyup tebliğ etmiş, diğer yandan da bu şer'î kanunların icrasını bizzat üstlenmiştir. Kendi döneminde İslâm coğrafyasının diğer bölgelerine valiler gön-

---

[151] Seyyid Bey, 1873 yılında İzmir'de doğmuş; medrese tahsilinden sonra İstanbul Dârülfünûnu Hukuk Mektebi'ni bitirerek aynı okulda uzun yıllar usûl-i fıkıh müderrisliği yapmıştır. İttihad ve Terakki Fırkası'nda reis ve reis yardımcılığı gibi çeşitli görevlerde bulunarak Meclis-i Mebûsân ve Meclis-i A'yân üyeliğinde de bulunmuştur. Sürgün olarak gönderildiği Malta dönüşünden sonra, Ankara'da Mustafa Kemal Paşa'ya hukukî konularda danışmanlık yapmış ve II. Dönem TBMM'ne mebus olarak seçilmiştir. Ağustos 1923'ten Mart 1924 yılına kadar Adliye Vekilliğinde bulunan Seyyid bey, bazı görüşleri yüzünden kabineden tasfiye edilmiştir. Hilâfetin kaldırılması konusunun görüşüldüğü 3 Mart 1924 günü, Meclis oturumunda yaptığı ve daha sonra "Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi" ismiyle bir kitapçık olarak yayınlanan konuşmasıyla dikkatleri çekmiştir. Mebusluktan ayrılıp İstanbul'da yeni kurulan İlâhiyat Fakültesi'nin reisliğini yapan Seyyid bey, 8 Mart 1925 yılında vefat etmiştir. Seyyid beyin hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz. Sami Erdem, *Hilâfetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar Ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), BÜSBE., İst.- 1995.

dermiş, kadılar tayin etmiş ve savaşlarda başkumandanlık görevini yerine getirmiştir. Tüm bu hususlar, Hz. Peygamber (s.a.v)'in İslâm topluluğu üzerinde genel anlamda bir tasarrufta bulunduğu anlamına gelir ve İslâm'ın siyasî yönünü teşkil eder. Hz. Peygamber (s.a.v)'in bu yönünü "nübüvvet üzerine müterettib imâmet" olarak niteleyen Seyyid Bey, bunun günümüz örf ve ıstılahında 'hükûmet' kavramıyla ifade edildiğini söylemektedir. Müslümanların önderi olan kişiler, siyaset ve hükûmette Peygamber (s.a.v)'e halef oldukları için halife olarak isimlendirilir ve bulundukları makama da hilâfet adı verilir. Halife, hem hükûmetin hem de İslâm milletinin reisidir; sahip olduğu tasarruf hakkı ve velâyet, bütün mü'minleri ve milletin işlerinin tamamını kapsar. Sahip olunan bu genel yetki, papanın yetkisi gibi dinî-manevî olmayıp, bir hükümdarın sahip olduğu genel yetki gibi idare ve siyaset alanının tamamını içine alır. Bu yetkilere sahip olan ve halife olarak isimlendirilen yöneticinin[152] görevi, İslâm dinini korumakla birlikte kamu işlerinde hükûmet ve siyaseti yürütmektir.[153]

Halifeyi hükûmet ve İslâm topluluğunun reisi olarak tanımlayan Seyyid Bey, bu görüşüyle geleneksel hilâfet teorisinin dışına çıkmamakta sadece mevcut siyaset literatüründe kullanılan hükûmet kavramıyla bunu izah etmeye çalışmaktadır. Hilâfet kurumunun siyasî bir proje kapsamında önem kazanıp, İslâm birliği düşüncesinin vazgeçilmez bir unsuru olarak vurgulanmaya başlandığı Osmanlı'nın son dönemlerinde, ulema arasında hilâfetin hükûmetle aynı şey olduğu tezi dile getiriliyordu. Cumhuriyete geçiş döneminde de mevcut hükûmetin, hilâfetle gerçekleştirilmek istenen amacı gerçekleştirdiğini ve artık bu

[152] Müslüman yöneticilerin tarih boyunca aldıkları isim ve sıfatlar hakkında bkz. Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, İst.-1997, s. 54-75; Şelebî, Ahmed, *e's-Siyâsetu fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire-1991, s. 42-46.

[153] Seyyid Bey, Mehmed, *Usûl-i Fıkıh*, Cüz'i Evvel, Medhal, Matbaa-i Âmire, İst. -1917, s. 112.

kuruma ihtiyaç kalmadığı şeklinde ifade edilen tezin karşısında yer alan kişiler de, yine aynı gerekçeden hareketle hilâfet kurumunun gerekliliğini savunuyorlardı. Bu görüşün öncülerinden TBMM üyesi ve Karahisar-ı Sahib Mebusu Hoca Şükrü, Meclis'in saltanatı kaldırmakla bazılarının iddia ettiği gibi İslâm şeriatının hükümlerini kaldırmadığını; hilâfet makamının gerçek hüviyetine müdahale edip onu Katolik dünyasındaki papanın konumuna indirgemediğini söyleyip Meclis ve halife hakkındaki görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir. "İslâm efkâr-ı umûmiyesi yakinen bilmelidir ki, Büyük Millet Meclisi ile Meclis'in intihab ve biat ettiği Halife-i Müslimîn arasında hiçbir ayrılık gayrılık yoktur. Halife Meclis'in, Meclis halifenindir."[154]

Her iki görüşün dayandığı husus, hilâfetle hükûmetin aynı şeyler olduğu düşüncesidir. Ancak bu düşünceden hareketle, hilâfet makamının gereksizliğini ileri süren tezin öncülerinden Seyyid Bey, halifeliğin dinî yönünü bir tarafa bırakarak sadece idarî boyutunu ön plâna çıkarırken; bunun karşısında yer alan Hoca Şükrü de yine aynı düşünceden hareketle, hilâfetin dinî boyutunu vurgulamış ve hükûmetin bu dinî boyutun kapsamında yer alan idarî mekanizmayı oluşturduğunu belirtmiştir.

Hilâfeti teorik açıdan temellendirmeye çalışan Seyyid Bey, vekâlet akdinden hareket eder. Ona göre hilâfet, millet ile halife arasında icab ve kabul ile kurulmuş bir sözleşmedir.[155] Bundan dolayıdır ki Peygamber (s.a.v), ölüm anında herhangi bir kişiyi halife seçip tayin etmemiş ve bunu ümmetin bir hakkı olmak üzere onların tercih ve seçimine bırakmıştı. Peygamber (s.a.v)'in

---

154 Hoca Şükrü, İsmail, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, Ank.- 1339, s. 3.

155 Hilâfeti fıkıh açısından temellendirmeye çalışan Seyyid Bey, Mecelle'nin 1449. maddesini temel alarak, bu kurumun yönetenle yönetilen arasındaki bir sözleşmeye dayandığını söylemiştir. Mecelle'nin sözü edilen maddesi şu şekildedir: "Vekâlet bir kimse işini başkasına tefviz etmek ve o işte onu kendi yerine ikâme etmektir. O kimseye müvekkil ve yerine ikâme eylediği kimesneye vekil ve o işe müvekkelun bih denir." Bkz. Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İst.- 1973, s. 352; Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye), İst-1990, s. 300.

vefâtından sonra, ümmetin ileri gelenleri küçük bir müzakere ve tartışmadan sonra Ebû Bekir'i ilk halife olarak seçmişlerdir. Hiçbir kimse kendiliğinden tüm halk üzerinde yetki sahibi olma hakkına sahip değildir ve bu kişinin halife olması ancak halkın seçimine bağlıdır. Ancak İslâm ülkesinin genişliği ve nüfusun çok olmasından dolayı bir genel seçimin yapılması zor olacağından; fakihler, 'ehl-i hall ve'l-akd'in millet adına bu seçim işini yerine getirebileceklerini söylemişlerdir.

Seyyid Bey'e göre mevcut halifenin kendisinden sonra bir veliaht tayin etmesiyle de hilâfet gerçekleşmiş olur. Halifenin ölümünden sonra yerine birini seçme gürültüsü yüzünden Müslümanlar arasında fitne ve anarşiye yer vermemek için ölmeden önce hilâfete ehil olan bir kişiyi veliaht tayin etmesi halifenin hakları arasındadır. Hz. Ebû Bekir bu düşünceden hareketle, Hz. Ömer'i kendisine veliaht tayin edip, bunu ümmete bildirmiştir. Osmanlı Devleti'nde eskiden beri devam eden veliaht tayin etme usulü bu esasa dayanmaktadır.[156]

Seyyid Bey'in halife seçmenin metotlarından biri olarak belirttiği ehl-i hall ve'l-akd'in başkentteki hükûmet üyelerinin ileri gelenleri ile milletvekilleri ve senato üyelerinin olduğunu söyleyerek, II. Meşrûtiyet dönemiyle birlikte ortaya çıkan modern kavram ve kurumları geleneksel bir dille açıklamaya çalışmaktadır.[157] Hilâfet kurumunu hukukî açıdan temellendirmeye çalışırken; hilâfetin, milletle halife arasında bir vekâlet sözleşmesi olduğunu söyleyen Seyyid Bey, fıkhın konuları arasında yer alan vekâletle ilgili hukukî sonuçların milletle halife arasındaki ilişkilerde de aynen geçerli olduğunu belirtmiş-

---

156 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 113.

157 Geleneksel siyaset kavramlarının modern dönemin diliyle anlatılması hakkında bkz. Abdulhâlık, Ferîd, *Fi'l-Fıkhi's-Siyâsiyyi'l-İslâmî* (eş-Şûrâ, el-Adl, el-Musâvât), Kahire-1997; Bişrî, Târık, *el-Melâmih li'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî fi't-Târîhi'l-Muâsır*, Kahire-1996, s.-5-30; Ensarî, Abdulhamid İsmâil, *eş-Şûrâ ve Eseruhâ fi'd-Dimokratiyye*, Beyrut-1980, s. 220.

tir. Buna göre halife bir taraftan Peygamber (s.a.v)'in halefi, diğer taraftan da milletin vekilidir. Fıkhın bir kaidesi olarak vekâlet veren millet, fıkıh kitaplarında vekâlet sözleşmesiyle belirtilen şartların ve sebeplerin gerçekleşmesi halinde, kendisine vekil olarak atadığı halifeyi azletme hakkına sahiptir. Eğer halife milletin vekili olmamış olsaydı, milletin onu azletmesi hukuken geçerli olmazdı.[158]

Hilâfet kurumunun, milletle halife arasında yapılan bir sözleşme olduğunu bu şekilde açıklamaya çalışan Seyyid Bey, milletin müvekkil halifenin de bir vekil olduğunu; halifeyi seçmenin ve ona biat etmenin akit anlamına geldiğini; bu akdin de her akit gibi tarafların kabulüyle gerçekleşeceğini söylerken aynı zamanda hilâfet hakkındaki geleneksel yaklaşımı tekrar etmenin ötesine geçmemektedir. Hoca Şükrü de hilâfeti hukukî açıdan temellendirmeye çalışırken, hilâfetin diğer şer'î akitler gibi bir akit olduğunu belirtmektedir.[159]

Seyyid Bey, İslâm'ın siyaset felsefesi olarak nitelendirilebilecek hilâfet veya imâmet konularının, teorik açıdan kelâm ilminin konuları arasında yer almasının sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Hilâfet meselesi dinî bir konu olmayıp tamamen siyasî bir konudur ve millete ait hukuk ile kamu işlerini ilgilendirir. Bu hususun akaid konuları içerisinde ele alınmasının amacı, akîdeyi ilgilendiren bir konu olması değil, bu meseleyle ilgili sonradan ortaya çıkan bazı hurâfe ve bâtıl düşünceleri ortadan kaldırmaktır. Saadet Asrı'ndan sonra İslâm'da çeşitli fırkalar ve itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de, sonraları İsmâiliyye, Bâtıniyye ve Seb'iyye gibi değişik kollara ayrılan Şîa fırkasıdır. Bunlar kendi halifelerine imam ismini verirler ve ken-

158 Seyyid bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, Ank.- 1924, s. 33-34.

159 "Hilâfet ukûd-ı sâire-i şer'iyye gibi bir akittir. Şartı; Velâyet-i âmmeye liyâkat ve iktidar, rüknü ise icab ve kabul ve biâttir. İcab; Ehl-i hall u akd tarafından icra, kabul; kifâyet ve liyâkatı olan zât tarafından vâki olur. Ve icab ve kabul ancak biât ile itmâm ve ikmâl olunur." Bkz. Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 17.

di imamları için ulûhiyyet iddiasında bulunurlar. İran'da bugün yaşamakta olan İmâmiyye fırkası da Mehdî'nin varlığını ve yaşamakta olduğunu kabul ederler. Bunlara göre Mehdî uygun bir zamanda ortaya çıkacak ve bütün dünyayı adaletle kuşatacaktır. Bu ve benzeri diğer fırkalar, hilâfet hususunda birçok hurâfelere inandığından dolayı, Ehl-i Sünnet uleması yazdıkları itikad kitaplarında 'imâmet' başlığı altında hilâfet meselesini gündeme getirmişlerdir. Bu alimlerin amacı, hilâfet meselesini itikadî bir konu olmak üzere açıklamak değil, bu konu hakkındaki hurâfeleri ortadan kaldırmaktır."[160]

Seyyid Bey, hilâfet konusunun İslâm'daki yerini ve inanç konuları arasına girmesinin sebebini bu şekilde açıklarken; bu konunun ele alınacağı alanın İslâm hukuku olduğunu, "Hilâfet meselesi dinî bir mesele olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir ve doğrudan doğruya milletin kendi işidir."[161] şeklindeki kesin hükmüyle ortaya koymaktadır. Seyyid Bey, bu düşüncesiyle geleneksel anlayıştaki dinî-dünyevî gibi bir ayrımın yapılmadığı tezine karşı çıkmakta ve din ile siyaset arasında bir ayrımın olduğunu kabul etmektedir. Dinî bir kurum olarak anlaşılan hilâfeti sadece dinden bağımsız bir siyaset anlayışı içinde konumlandırmaya çalışırken, bu hususta daha önceleri dile getirdiği düşünceleriyle bağdaşmayan ve din işleriyle devlet işlerini tamamen birbirinden ayıran laiklik anlayışını örtülü bir şekilde dillendirmektedir. Peygamber (s.a.v)'in devlet başkanlığı görevini izah etmeye çalışırken, İslâm dininin hem diyâneti

---

160 Seyyid bey, Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi, s. 4 -5. Hilâfetle ilgili konuların kelâm kitaplarında ele alınış sebebi olarak aktarılan bu husus, genel anlamda kabul gören bir anlayıştır. Bkz. Sadık, Hasan, *Cuzûru'l-Fikri'l-İslâmî*, Mısır-1997, s. 63.

161 Seyyid bey, *a.g.e.*, s. 4. Seyyid bey düşüncelerini açıklarken dinî ve dünyevî şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Ancak böyle bir ayrımı İslâm hakkında yapmak mümkün değildir. Çünkü "İslâm, insan hayatının manevî ve seküler alanlar şeklinde kompartımanlara ayrılmasına fırsat tanımaz ve bu yüzden Ortaçağ'da Batılı Hristiyan dünyada rastladığımız türden bir dinî ve dünyevî otorite çatışması olmamıştır." Bkz. Tayyip, Lokman, *Modern Çağda İslâm'ın Politik Sistemi*, çev. Murat Çiftkaya, İst.-1996, s. 17.

hem de siyaseti bir arada yürüten bir din olduğunu[162] söyleyen Seyyid Bey, bu anlayış üzerine kurulu bulunan geleneksel hilâfet anlayışını bir tarafa bırakarak, konuyu dile getirdiği din ve siyaset alanlarının birbirlerinden ayrı olduğu düşüncesi kapsamında değerlendirmeye çalışmakla, tutarlı olma endişesi taşımamaktadır.

Seyyid Bey, din ile siyaset arasında böyle bir ayrımın olduğunu söylerken, hilâfeti papalık gibi manevî bir otorite olarak kabul etmemekte ve bu kurumu tamamen siyasal bir alan içerisinde değerlendirmektedir. Hilâfetle ilgili yapılan tartışmalarda, hilâfeti papalık gibi değerlendiren bazı görüşler ileri sürülmüş ve Hoca Şükrü, bu tür değerlendirmelerin yanlış olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: "Hilâfet kelimesi bazılarınca yanlış telakki edilerek, Katolik âleminde papalık makamı ne ise, âlem-i İslâm'da hilâfet ruh ve gaye itibariyle aynı şey telakki olunuyor. Bu gibilerce hilâfet kelimesi, manevî bir nüfûz ve ruhânî bir kudret ve satvetin menşei olan vazife-i dîniyye olmaktan başka bir mana ifade etmez. Hakikat-ı halde ise bu hasâis, kelimenin va'z-ı aslîsinden hadden ba'îd ve hakikî manasının tayin ettiği vazifeye gayr-ı mutâbıktır."[163]

Hoca Şükrü'nün hilâfeti bu şekilde tanımlaması, o dönemde bu kurumun sadece Müslümanları bağlayıcı bir nitelik taşıdığı ve örtülü bir şekilde de olsa papalık benzeri bir konumla eşde-

---

162 İslâm "hem diyânet ve hem siyaseti câmi' bir din-i âli"dir. Bkz. Seyyid bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s.7. Bu kitabın üzerinde yazar ismi ve baskı tarihi ile basım yeri bulunmamaktadır. Ele aldığı konular ve yaklaşım biçimi olarak *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi* isimli kitapla aynıdır. Seyyid Bey, hilâfetin ilgası esnasında yapmış olduğu konuşmasında, daha önce bu konuda *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye* ismiyle bir broşür yayınladığını söylemektedir. Söz konusu kitapta Hoca Şükrü'nün bazı düşüncelerinin eleştirilmesi ve saltanatsız bir halifenin savunulması gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kitabın Seyyid Bey tarafından 1923 yılında yazıldığı ve yayımlandığı kesinlik kazanmaktadır. Çalışmamız boyunca her iki kitabın da Seyyid Bey'e ait olduğu düşüncemizden hareketle, bu kitaplarda ele alınan konular hakkındaki farklı yaklaşımlarını belirtmeye çalışacağız.

163 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 6.

ğer olduğu şeklindeki yaklaşımlara bir tepki niteliği taşımaktadır. Halifeyi ve hilâfet kurumunu bu şekilde tanımlayan yaklaşımların başında, Ziya Gökalp'in değerlendirmeleri gelmektedir. Gökalp, "Hilâfetin Hakikî Mahiyeti" adıyla kaleme aldığı bir makalesinde, millet ve ümmet kavramlarını sosyolojik açıdan ele alır ve ana eksene şemsiye bir kavram olarak milleti oturtur. Ümmet kavramının aynı dine mensup bireylerin toplamından oluştuğunu; bu bireyler arasındaki tek ortak paydanın mensup oldukları din olduğunu; oysa millet kavramının kapsamına dinin yanı sıra dil, ahlâk, hukuk, siyaset, sanat, ekonomi, bilim ve felsefe gibi ortak paydalardan oluşan kültür faktörünün girdiğini belirtir. Ona göre halife, ümmetin başında bulunan ve tüm Müslümanların dinî önderi olarak tanınan kişidir ve hilâfet makamı da ölüm döşeğindeki Peygamber'in kendisinden sonra ümmete namazlarda imamlık yapması için Hz. Ebû Bekir'i vekil olarak tayin etmesiyle ortaya çıkmıştır. Gökalp, İslâm'da beş vakit namazların cemaat halinde kılındığını; bunun için de imamın zorunlu olduğunu; cuma ve bayram namazlarının ise yalnız cemaatle değil, tüm ümmet tarafından eda edilmesi gerektiğini; köy ve mahalle mescidlerinde kılınamayacağını; sadece şehirlerdeki büyük camilerde kılınması ve bu görevi yerine getirecek olan imam-hatiplerin halife tarafından icazetli olmaları gerektiğini belirtmektedir. Buna göre, cami cemaatının tabi olmuş olduğu imamların tamamı da büyük imama yani halifeye uymakta; tüm İslâm ümmeti halifenin genel imâmeti altında birlik içerisinde bir ibâdeti yerine getirmektedir ve hutbeler onun adına okunmaktadır. Bir halifenin olmadığı zamanlarda cuma ve bayram namazlarının kılınıp kılınmayacağı hususunun tartışılması da gösteriyor ki, halifenin asıl görevi bir imâmet-i kübrâdır.[164]

---

[164] Gökalp, Ziya, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet*, Ank.- 1339, s. 7-8.

Gökalp'e göre, İslâm ümmetinin bu anlamdaki birliğini temsil eden hilâfet makamını, bir milletin özel siyasetine bulaştırmak ve bu siyaseti yapan kişilerin kaçınılmaz olarak yaptıkları hatalarla tartışmalı bir alana indirgemek asla doğru değildir. Katolik dünyasının papalık kurumuyla eşdeğer bir konumda değerlendirilen böyle bir halifelik kurumu, Seyyid Bey tarafından kabul görmemiştir. Sözü edilen görevlerin yerine getirilmesi için bir halifeye ihtiyaç duyulması dinden değil kargaşayı önleyip disiplini temin edecek olan siyasî otoriteden kaynaklanan bir hususdur.

b. Hilâfetin tanımı ve dinî dayanakları

Saltanatsız bir hilâfet dönemi başladıktan sonra, hilâfetin siyasal bir kavram olarak yeniden yorumlanmaya başlanması, milletin siyasal otoritenin kaynağı olduğu bilincinin oluştuğu bir süreçle paralellik arz etmektedir. Siyasî otorite ve bu otoritenin kullanımıyla ilgili tartışmalar, II. Meşrûtiyet'in ilanıyla birlikte başlamış; fakat saltanatla iç içe geçmiş bulunan bir hilâfet kurumunun var olması, bu tartışmaların elit bir çerçevede kalmasını gerekli kılmıştı. Ancak saltanatın hilâfetten ayrılarak kaldırılması ve siyasal yaptırım gücünden tamamen soyutlanması ve görev alanının sınırlandırıldığı bir halifenin Meclis tarafından atanması, bu kurumun geleneksel yapının dışında ve farklı bir düzlemde yeniden yorumlanmasını kaçınılmaz olarak gündeme getirmişti.

Hilâfeti bu yeni koşullar çerçevesinde yorumlayan Seyyid Bey, bu kurumun tanımını yaparken; biri kelâmcı diğeri de fakih olan iki âlimin tariflerinden alıntı yaparak işe başlar. Hilâfetin sözlük anlamını, bir kimseye halef olmak, emîru'l-mü'minîn ve imâmu'l-müslimîn olan muhterem zât, Hz. Peygamber'e halef olduğu için 'halife' olarak kabul edilen kişi olarak tanımlayan Seyyid Bey, hilâfetin ıstılahta imâmetle eşanlamlı olduğu ve

namazlarda cemaate imâm olmak manasındaki imâmetten ayırmak için 'imâmet-i kübrâ' olarak tanımlandığını belirttikten sonra, kelâm ilmine ait en muteber, en meşhur kitaplarda "İmâmet, Hazret-i Rasûl-i Ekrem'den halef olarak umûr-i dîniyye ve dünyeviyyede riyâset-i âmmedir." şeklinde tanımlandığını dile getirmektedir.[165]

Seyyid Bey'in hilâfet konusunda görüşlerinden yararlandığı ve alıntı yaptığı âlimlerin tüm Osmanlı medreselerinde bilinmiş olmaları ve eserlerinin kaynak mahiyeti taşımaları anlamlıdır. Kelâm âlimi Taftazânî'nin (797/1395), *Şerh-i Makâsıd* isimli eserindeki, "Hazret-i Peygamber (s.a.v)'den halef olarak umûr-i dîniyye ve dünyevîde riyâset-i âmmedir."[166] şeklinde ifade edilen tanım ile, Hanefî fakih İbn Hümam'ın (861/1457) *Müsâyera* isimli eserinde dile getirdiği, "Millet-i İslâmiyye üzerinde tasarruf-ı âmma istihkak"[167] şeklindeki tanımı zikreden Seyyid Bey, daha önce de hukukî bir çerçevede yaptığı tanımla örtüştüğünden dolayı ikinci tanımı ön plâna çıkarır. Ona göre hilâfet, hükûmet demek olup, doğrudan doğruya millet işidir ve zamanın gerektirdiği şartlara göre şekil değiştirir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber (s.a.v) vefatı esnasında bu hususla ilgili olarak herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

İslâm dininin hem siyaseti hem de dini ilgilendiren hususları içerdiği görüşünü benimseyen Seyyid Bey'e göre, Hz. Peygamber (s.a.v), hem dini tebliğ edip şer'î kuralları ortaya koymuş, hem de çevre illere valiler ve kadılar tayin edip, savaşlar da bizzat başkomutanlık yaparak toplumun tamamını ilgilendiren hususlarda önderlik yapmak suretiyle bu dinî kuralların uygulan-

---

165 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 117

166 "el-imâmetu (...) hiye riyâsetun âmme fî emri'd-dîn ve'd-dünya hilâfeten ani'n-Nebiyyi" bkz. Taftazânî, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerh-u Makâsidi't Tâlibîn*, II, Dâru'l-Hilâfe-1277, s. 199.

167 "el-imâmetu (...) hiye istihkâku tasarrufin âmm âle'l-müslimîn" bkz. İbn Hümmam, Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmera bi Şerhi'l-Müsâyera*, Mısır- 1317, s. 253.

masını sağlamıştır. İşte Hz. Peygamber (s.a.v)'in vahyi tebliğ etmenin yanı sıra, sosyal hayatı ilgilendiren hususlarda icra etmiş olduğu fonksiyonun karşılığı, günümüz şartlarının gerekli kıldığı çerçevede idarî ve siyasî yönetim anlamına gelen "hükûmet" etmektir. Ancak bu hükûmet kavramı, gerek Asr-ı Saâdet gerek sonraki dönemlerde, siyaset literatüründe kullanılmadığından dolayı, bunun yerine "hilâfet" kavramı kullanılmıştır.[168] İbn Hümam'ın "imâmet"i fıkıh ve hukuk açısından tanımlamasını, onun büyük bir fakih olmasına bağlayan Seyyid Bey, imâmetin diğer adıyla hilâfetin en güzel tanımının bu olduğunu söyler ve bunu da hukuk dilindeki karşılığının "velâyet-i âmme" kavramıyla ifade edildiğini belirtir. Ona göre "velâyet", ister kabul etsin ister etmesin başkasına söz geçirmektir. Bu şekildeki bir velâyet hakkının kullanılmasının tahakküm anlamına geldiğini; İslâm dini açısından hiç kimsenin başkasına istemediği bir hususta söz geçirmeye hakkının olmadığını; aksi taktirde bunun saltanat olacağı sonucuna varan Seyyid Bey, saltanatın yerine göre zor kullandığını; oysa meşrû olan velâyette rızaya dayanmayan bir yetkinin kullanılmadığını belirtir.

Akıllı ve iyiyi kötüden ayırt edebilen her bireyin, kendisine ait olan tasarruf ve yetki hakkını başkasına verme özgürlüğüne sahip olduğu kuralından hareketle Seyyid Bey, bireyler hakkında geçerli olan bu hakkın toplumlar için de geçerli olduğunu ve en büyük topluluk olan milletin, kendi işlerini yürütmeleri için bu hakkı kullanmaları gerektiğini şu şekilde açıklar: "Bunca önemli devlet işlerini ihtilafa düşmeksizin iyi idare ve yürütme imkan haricinde bulunduğundan; devlet ve milletin işlerini görme ve yürütmede istenilen vasıfları ve şartları haiz, şerîatın kanunlarını yerine getirmeye ve İslâm'ın büyüklüğünü yüceltmeye kadir, memleketin dahilî ve haricî siyasetini idare ve hak ve adâletin gereklerini yerine getirmeye muktedir bir zâtı kendile-

168 Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 10-11.

rine kayıtsız şartsız vekil ve temsilci, yani sözüne itaat edilen; emir ve yasağına uyulması gereken imam nasb ve tayin eylemek, İslâm ümmeti için vâcibtir."[169]

Siyasal bir yönetimin kurulmasının Müslümanlar üzerinde zorunlu bir görev olduğunu belirten Seyyid Bey, Hâricîlerin ve bir iki Mu'tezile âliminin dışında tüm İslâm âlim ve fakihlerinin "imam nasbı" işinin vacib olduğu konusunda birleştiklerini; sahabenin de Peygamber (s.a.v)'in vefâtından hemen sonra, daha Peygamber defnedilmeden bu önemli görevi yerine getirmek için bir araya geldiğini ve küçük bir tartışmadan sonra Hz. Ebû Bekir'i kendilerine imam seçip tayin ettiklerini söyleyerek siyasal iktidarın gerekliliğini belirtmiştir.[170]

Hilâfetin tanımı konusunu Seyyid Bey gibi hukuk açısından değerlendiren Hoca Şükrü, tüm fakihlerin üzerinde ittifak ettiğini söylediği, "Hilâfet-i İslâmiyye, dünya umûrunu tedvir ve siyasette ve emr-i dini hıfz u hırâsette nübüvvete halef olmaktır; ikâme-i şerîat hususunda Rasûl-i Ekrem efendimiz tarafından niyâbettir."[171] şeklinde ifade edilen tanımı yapar. Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamber olarak başlıca üç fonksiyon icra ettiğini; bunlardan birincisinin hükümleri öğretme veya ibâdetleri açıklama esnasındaki tasarrufları olan iftâ; ikincisinin, insanlar arasında meydana gelen anlaşmasızlıkların çözüme kavuşturulması demek olan kazâ; üçüncüsünün de, kamu işlerinde yetki kullanımı olan imâmet olduğunu söyleyen Hoca Şükrü, bu üç fonksiyonun ilkinde müftülerin, ikincisinde kâdıların, üçüncüsünde de halifelerin Hz. Peygamber (s.a.v)'e vekil oldukları sonucunu çıkarır.[172] Kamuya ait işlerde yetki sahibi olmanın hilâfet için vazgeçilmez bir unsur olduğunu söyleyen Hoca Şükrü'nün, halifenin siyasal iktidar alanında söz sahibi olması ge-

169 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 120.
170 *A.g.e.*, s. 121.
171 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 5.
172 *A.g.e.*, s. 5-6.

rektiğini vurgulaması; saltanattan soyutlanarak siyasî hiçbir yaptırım gücü olmayan ve kendisini atayan Meclis'in güdümünde bulunan bir hilâfet uygulamasına tepki gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.[173]

Hoca Şükrü'nün hilâfet konusundaki tezlerini çürütmek için Siirt Mebusu Halil Hulki, Antalya Mebusu Hoca Rasih ve Muş Mebusu İlyas Sami tarafından müştereken kaleme alınan risalede[174], İslâm'da bir siyaset felsefesinin olduğu ve asıl olanın bir hükûmetin tesis edilmesi gerektiği; hilâfetin hükûmetle eşanlamlı olup bu hükûmeti tesis etme hakkının da tüm Müslümanlara ait olduğu açık bir şekilde beyan edilmektedir.[175]

Siyasal iktidar alanında yetkisiz bırakılan bir halifeliğe karşı olan Şükrü Bey, arzuladığı hilâfetin fonksiyonlarını Müslümanlar arasında adâleti sağlamak, şerîatı korumak, kamunun haklarını gözetmek, güvenlik ve huzuru ihlâl eden olaylara engel olmak için gerekli gücü temin etmek ve diğer toplumlar tarafından gelebilecek tehlikelere karşı tedbir almak şeklinde açıklarken; "hilafet, öyle kendisiyle teberrük edilecek, yahut göklerden rahmet inmesine vesile olacak bir şey değildir ve olamaz."[176] diyerek de, bu anlamda hilâfete yüklenmek istenen anlayışlara kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır.

---

173 Erdem, Sami, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği", *Divân*, İst.- 1996/2, s. 126

174 *Hâkimiyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, (Karahisar-ı Sahip Mebusu Hoca İsmail Şükrü Efendi'nin Bu Meseleye Dair Neşrettiği Risaleye Reddiyedir), Ank.-1341. Bu risâlenin müelliflerinin üçü de mebustur. Siirt Müftülüğü ve son Osmanlı Meclisi'nde mebusluk yapan Halil Hulki (1869-1940) TBMM'nin ilk altı döneminde de mebusluk yapmış ve Eskişehir İstiklal Mahkemesi üyeliğinde bulunmuştur. Medrese eğitimi gören Muş Mebusu İlyas Sami (1881- ?) üç dönem Osmanlı Meclisi'nde mebusluk yapmış ve Malta'ya sürgün edilenler arasında yer almıştır. TBMM'nin üç döneminde mebusluk yapmıştır. Câmiu'l-Ezher Rüşdiyesi'nden mezun olan Antalya Mebusu Rasih Kaplan (1883-1952) ölümüne kadar aralıksız milletvekilliği yapmıştır. Bkz. Mete Tunçay, *T.C.'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, İst.-1989, s. 66; Erdem, agm, s. 121.

175 Halil Hulki-Hoca Rasih-İlyas Sami, *Hâkimiyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, s. 13.

176 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 9-10.

Hilâfetin dinî kaynakları konusunda temel kaynakların Kur'ân ve Sünnet olduğunu kabul eden Seyyid Bey, bu iki kaynakta da siyasal bir yönetim biçimi olarak hilâfetle ilgili ayrıntılı açıklamaların bulunmadığı düşüncesini taşır. Ona göre dinin kanunu olan Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâm hilâfeti hakkında hiçbir âyet yoktur ve Kur'ân sadece hükûmet veya ülke yönetimi konusunda iki düstûra işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, bugünün çağdaş dünyasında yürürlükte olan meşveret ilkesidir ki, Kur'ân bu ilkeyi bize 1300 sene önce bildirmiştir. Bu ilke "Müslümanların işi kendi aralarında meşveretle görülür."[177] ilkesidir. Seyyid Bey, bu âyetin, ortak işlerini ve memleketi ilgilendiren hususları kendi aralarında danışarak yapan Medîne halkı hakkında nâzil olduğunu ve Kur'ân'ın onların bu durumlarını hoş karşılayıp benimsediğini söylemektedir. Ona göre, ülke yönetimi hakkındaki şûrâ ilkesi, Allah'ın takdirine mazhar olmuş ve beğenilmiş bir kuraldır ve sözü edilen bu âyet doğrudan doğruya Müslümanların memleket idaresinde uymaları gereken metodu göstermektedir. Siyasî idare hakkında Kur'ân'ın işaret ettiği diğer ilke de, ulü'l-emre itaat etmektir. Kur'ân-ı Kerîm'deki "Allah'a ve Peygamber'e ve sizin içinizden emir sahibi olanlara itaat ediniz."[178] âyeti, anarşiyi ve hükûmetsizliği ortadan kaldırmak, memleketin huzur ve güvenini sağlamak amacıyla hükûmetin emirlerine uymanın din açısından vâcib olduğuna işaret etmektedir.[179]

Ülkenin siyasal yönetimiyle ilgili olarak, Kur'ân'da bu iki âyetten başka bir âyetin olmadığını söyleyen Seyyid Bey, devlet işleri ve memuriyeti anlamında yorumladığı emaneti ehline vermek ile hak ve adâlete riayet etmek gibi konulara ilişkin bazı âyetlerin doğrudan doğruya idare şekliyle ilgili olmadığını

177 Şûra 42/38.
178 Nisâ 4/59.
179 Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 6-7.

ifade eder. Ayrıca Kur'ân'da geçen halife ve imam kavramlarının, Hz. Peygamber (s.a.v) veya ondan sonra gelecek olan halifeler hakkında olmadığı, bunların geçmiş diğer peygamberlerle ilgili olduğunu söyleyen Seyyid Bey, " Yâ Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; binâenaleyh insanlar arasında hak ve adl ile hükmet!"[180] âyetinde geçen halife kelimesinin hemen ardından "adâletle hükmet!" ifadesinin kullanılmasından hareketle, hilâfetin; adalet dağıtmak, hakkı gerçekleştirmek, bâtılı ortadan kaldırmak ve insanların haklarını korumak anlamına geldiğini ve aynı zamanda halifenin görevleri olarak sayılan bu hususların bir hükûmet vazifesi olduğu sonucuna varmaktadır. Seyyid Bey, Hz. İbrahim (a.s) ile Allah arasında geçen bir "manevî konuşmada", imam kelimesinin geçtiği âyette Allah'ın, "Benim ahd-i imâmetim zalimlere vasıl olmaz."[181] diyerek, zulüm ve yolsuzluktan ibaret olan hükümdarlık ve saltanatın Allah katında asla meşrû olmadığını söylemektedir.[182]

Seyyid Bey, İslâm'ın öngördüğü ve çerçevesini çizdiği bir siyaset modelinin bulunmadığı düşüncesini "metn-i şerîat" olarak nitelediği Kur'ân'ın bu iki âyetiyle ortaya koymaya çalıştıktan sonra, "şerh-i şerîat" olarak kabul ettiği hadislerde konuyla ilgili bir açıklamanın bulunup bulunmadığı hususuna değinir. Konuyla ilgili hadislere geçmeden önce amacının sahih hadisler üzerinde durmak olduğunu; kitaplarda mevcut olan ve dillerde dolaşan hadislerden bir kısmının yalan ve uydurma olduğunu; bir kısmının da zayıf olduğunu; önemli meselelerde bu gibi hadislerle amel edilemeyeceğini söyleyerek, hadis hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Tırnak kesmek, sakal bırakmak gibi en detay âdetler hakkında birçok hadisin olmasına karşın; halifenin nasıl seçilip tayin edileceği, hilâfetin şartları-

---

180 Sâd 38/26.
181 Bakara 2/124.
182 Seyyid bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 7-8.

nın neler olduğu, her zaman için bir halifeyi seçip tayin etmenin vâcip olup olmadığı hususları hakkında açık ve kesin hiçbir hadisin bulunmadığını söyleyen Seyyid Bey, bunun sebebini de hilâfetin dinin aslına ilişkin bir mesele olmadığına bağlar. Ona göre hilâfet, siyaseti ilgilendiren bir mesele olup zamanın değişen koşullarına bağlı olduğundan, Hz. Peygamber (s.a.v) bu konuda bir şey söylememeyi tercih etmiştir. Hilâfet hakkında olan hadisler, "İmamlar Kureyş'ten olur. Bir zamanda iki halifeye biat olundukta diğerini, yani ikincisini kim olursa olsun öldürünüz." gibi iki-üç hadisten ibarettir ki, bunlar da halifenin seçim ve tayini ile halifeliğin şartları hakkındaki sorunları çözmek için yeterli değildir.[183]

Seyyid Bey, Hz. Peygamber (s.a.v)'in, "Benden sonra hilâfet otuz senedir; ondan sonra ısırıcı saltanat olur." hadisinin gaybten haber veren bir mucize olduğunu; bunun tarihî gerçeklerle sabit olduğunu söyler. "Fi'l-hakika tarih, tetkik ve tetebbu edilirse görülür ki zikrolunan hilâfet-i hakikiye hulefâ-i râşidîn hazerâtının eyyâm-ı hilâfetiyle yani Hz. Ebû Bekir'den itibaren dördüncü halife olan Hz. Ali'nin vefatıyla veyahut Hz. Hasan'ın altı aydan ibaret bulunan müddet-i imâmetiyle hitam buluyor."[184] Ayrıca, "Eğer hilâfet konusu dini ilgilendiren asıl bir konu olsaydı, o zaman dinin Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında tamamlanmayıp eksik kaldığı sonucu çıkardı." görüşünü ileri süren Seyyid Bey, "Halbu ki Kur'ân-ı Kerîm, 'elyevme ekmeltu lekum dînekum' âyet-i münîfesiyle daha Risâletpenah Efendimiz Hazretleri hal-i hayattayken, dîn-i İslâm'ın ikmal edilmiş olduğunu beyan buyuruyor." diyerek, hilâfet konusunun öyle anlaşıldığı gibi dinin aslî konularından olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.[185]

---

183 Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 10-11.
184 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 15.
185 Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 3.

Modern dönemin siyaset teorisi[186] ve bu teorinin kavramlarından hareketle, mevcut siyasal yapılanmayı din açısından meşrû bir zemine yerleştirmeye çalışan Seyyid Bey, hem Kur'ân ve hem de hadislerden alıntı yaparken; dinin bu iki kaynağında siyaset teorisi içerisinde değerlendirilebilecek tüm kavramları ele alıp kapsamlı bir çerçeve çizmek yerine, geçmiş siyasî tecrübeyi olumsuzlaştırıcı bir şekilde yorumladığı âyet ve hadisleri ön plâna çıkarmayı tercih etmektedir. II. Meşrûtiyet'in ilanıyla birlikte Osmanlı padişahlarının siyasî uygulamalarının eleştirilmesi esnasında despot, zalim ve diktatör gibi değerlendirmelerin yapılması; siyasî bir proje olarak vurgu yapılan halifelik kurumuna yönelik Arap dünyasında da alternatif hilâfet arayışlarının sürmesi ve halifenin etnik kimliği konusunun gündeme getirilmesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Seyyid Bey'in, konuyla ilgili olarak bu âyet ve hadisleri tercih edip günün şartlarına uygun bir şekilde yoruma tabi tutması anlamlıdır.

2. Hilâfet Çeşitleri

Hilâfet kurumuyla ilgili olarak lehte ve aleyhte yapılan değerlendirmelerin içerisinde bu kurumun tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışı, Müslümanların siyasal bir tecrübesini yansıtması ve uygulama alanında aldığı şekiller hususu önemli bir yer tutar. Siyasal bir model olarak hilâfet kurumunun tarihçesi ortaya konulurken; Peygamber öncesi Arap toplumunun siyasal yapılanması ve bu yapılanmanın hilâfet kurumu üzerindeki etkisinin sorgulanmasının yanı sıra bu kurumun siyasî bir model olarak Müslümanların uygulamalarında birbirlerinden farklı şekillere büründüğü de ortaya konulmuştur. Tüm bu değerlen-

186 Modern dönemin egemenlik teorisinin Kur'ân'daki hâkimiyet kavramıyla olan ilişkisi hakkında bkz. İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ank.-1999. Ayrıca 'hâkimiyet' kavramının farklı bir değerlendirmesi için bkz. Cafer, Hişam Ahmed Avad, *el-Eb'adu's-Siyâsiyye li Mefhûmi'l-Hâkimiyye*, Maryland-1995.

dirmelerin ortak noktası, hilâfet kurumunun farklı uygulama şekillerine rağmen Müslümanların siyasal bir tecrübeleri ve yönetim modeli olduğudur.

Ziya Gökalp, hilâfet kurumunun tarih içerisindeki uygulanış biçimlerinden bahsederken; bu kurumun etkin siyaset içerisinde önemli bir kırılmayla yüz yüze geldiği Abbâsîlerin son dönemlerindeki uygulamasından hareketle, hilâfeti papalık benzeri bir kurumla özdeşleştirir. Selçuklular zamanında Bağdâd'da, Memlükler zamanında da Mısır'da ümmetin liderliğiyle milletin liderliği birbirinden ayrılmıştı. Bu devirlerde halife yalnızca ümmete ait olan dinî işlerle uğraşıyordu. Halkı ilgilendiren bütün siyasî işleri Bağdâd'da Selçuklu, Mısır'da da Memlük sultanları icra ederdi. Gökalp'e göre, bu devirler İslâm tarihinin hem din hem de siyasî olarak en parlak dönemidir. Sultan Selim'in bu iki makamı tekrar birleştirmesiyle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu çöküşe geçmiş ve dinî hayat ile siyasî hayat gerilemeye yüz tutmuştur. Çünkü Osmanlı halifelerinin manevî nüfuzları, yalnızca yönetimi altında bulunan Müslümanlar için geçerlidir. Osmanlı yönetimi dışındaki diğer bölgelerde bulunan Müslümanların Osmanlı halifelerine dinî bağlılık göstermeleri, bu dinî bağlılık üzerinden siyasî emellerin gerçekleştirilmesi endişesi taşıyan yöneticiler tarafından engelleniyordu.[187]

Hilâfet kurumunu, dinî iktidar ile siyasal iktidarı tek elde toplayan model ve siyasal iktidar içerisinde hiçbir etkinliği olmayan, sadece dinî alanla ilgili olan konularda söz sahipliği olan model şeklinde iki farklı biçimde değerlendiren Gökalp'e göre en ideal model ikincisidir. Meclis, saltanatı kaldırıp halifeyi siyasetin dışında tutmakla, bu kurumu eskisine göre daha itibarlı ve daha kuvvetli bir konuma kavuşturmuştur. Çünkü bugünkü halife, herhangi bir devletin özel siyasetine bağlı bulunmadığından dolayı tüm dünyadaki Müslümanların müftü-

187 Gökalp, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *a.g.e.*, s. 8-9.

leriyle açıkça ilişkiye geçerek, oralardaki imamlara ve hatiplere berat verecek; hem yurtiçi hem de yurtdışındaki dinî kurumların tamamı üzerindeki dinî nüfûzunu sağlayacak ve müslim-gayrı müslim hiçbir devlet bu dinî görevlerin yerine getirilmesine engel olamayacaktır.[188]

Siyasal iktidar alanından tamamen elini ve eteğini çekmiş, yalnızca sembolik bazı dinî ritüelleri yerine getirmeye memur edilmiş bir halifelik modelinin idealize edilmesine karşı çıkan Şükrü Hoca, İslâm dünyasında başgösteren siyasî çekişmeleri, kanlı çatışmaları ve Müslümanların dış saldırılar karşısında bozguna uğrayıp paramparça olmalarını, bu kurumun siyasî güçten yoksun kalmasına bağlar. Ona göre, saltanat duygularına kendini kaptıranlar asabiyet çılgınlığına düşmüş, birbirlerinden farklı amaçlar gütmüş ve bunun bir neticesi olarak Endülüs'te her bin kişilik bir gurubun "bir emîru'l-mü'minîni ile bir minberi" olmuş ve şimdi oralarda ne Müslüman bir kişi ne de bir minber kalmıştır. Yine Abbâsî halifelerinin nüfuz ve siyasî güçlerini yitirerek yalnızca hutbelerde isimleriyle teberrük edildiği zamanlarda, haçlı orduları akın akın İslâm dünyasını istilâ etmeye başlamıştır. Aynı zamanda hem İslâm âlemi hem de Türklük ve tüm insanlık için en büyük musîbet olan Moğol istilâsı meydana gelmiştir. Putperest Hülâgû Han, halifeyi idam edip Abbâsî hilâfetine son vermiş ve İslâm dünyası tarihinin en karanlık ve en korkunç bir felâket dönemine girmiştir. Abbâsîler soyundan biri kaçıp Mısır'a iltica etmiş ve kuru bir hilâfet ünvanıyla yetinmek zorunda kalmıştır. Artık bu fetret döneminde halifenin elinde ne bir hükûmet ne de bir memleket kalmıştır ve hilâfet tamamıyla dinî mahiyetinden çıkarak sembolik bir duruma dönüşmüş, tarikat şeyhleri gibi kendisiyle teberrük olunmaktan ve hutbelerde isimleri Mısır sultanlarıyla birlikte okunmaktan başka hiçbir manası kalmamıştır.[189]

---

188 Gökalp, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *a.g.e.*, s. 9.

189 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 13.

Gökalp'in aksine Hoca Şükrü, İslâm medeniyetini asırlarca ilerlemekten alıkoyan ve İslâm dünyasını kasıp kavuran fitnelerin sebebini hilâfetin zaafa uğrayıp maddî güç ve siyasî nüfuzdan yoksun kalarak bazı sultan ve emirliklerin elinde oyuncak haline gelmesine bağlamaktadır. İslâm dünyasında güç ve siyasî nüfuz sahibi tek bir halifenin bulunmamasının bir sonucu olarak, Müslümanların siyasal birliği yok olmuş; Emevîler Endülüs'te, Fâtımîler Mısır'da, Alevîler Mağrib'de ve Abbâsîler de bulundukları Bağdâd'da birer halifelik iddiasında bulunmuşlardır. Yine Gökalp'in, halifelik kurumunu siyasal iktidar alanına taşımakla bu kuruma haksızlık ettiğini ve İslâm dünyasındaki siyasî-dinî alanlarda çöküşü başlatmakla suçladığı Yavuz Sultan Selim, Hoca Şükrü'ye göre dünya tarihinde yeni bir sayfa açarak yok olmaya yüz tutmuş İslâm hükûmetine taze bir kan vermiş; hilâfet buhranını sona erdirerek Hz. Peygamber (s.a.v)'e niyâbet ve hilâfet edecek, Harameyn-i Şerifeyn'in hâdimi olacak bir İslâm hükûmeti kurmuştur. Artık böyle bir durumda Mısır sultanlarının himayesi altında yaşayan Abbâsî halifesi için hilâfet ünvanını taşımak büsbütün anlamsız hale gelmiş ve derhal uhdelerinde bulunan bu emaneti gerçek sahibine teslim etmekte tereddüt etmemiştir. Böylece hilâfet Müslümanlar arasında en büyük güç ve siyasî nüfûz sahibi olan bir kavmin reisine geçerek, gerçek manasıyla kuvvet ve kudret sahibi bir halife, hilâfet emanetini deruhte etmiştir.[190]

Müslümanların tarih boyunca uygulayageldikleri siyasî tecrübeden hareketle, hilâfetin uygulanış biçimlerini sosyolojik bir yoruma tabi tutarak, dört ayrı hilâfet modeli üzerinde durmaya çalışan Ziya Gökalp; İslâm tarihinde dört ayrı şekilde tecelli eden hilâfetin mahiyet itibariyle birbirinden farklı olduğu için farklı isimlerle adlandırılmaları gerektiğini söyleyip, bu dört ayrı hilâfet çeşidini şu şekilde ortaya koyar:

190 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 14.

a. Halife sultanlar: İlk dört halifenin aslî görevleri halifelikti. Ancak o dönemde ayrıca bir devlet teşkilâtı olmadığından, bu halifeler kamuya ait siyasî işlerde de yetki sahibi olmuşlardır. Bu halifelerin asıl görevleri namazlarda imamlık yapmak, cuma ve bayram hutbelerini okumak, hac kafilelerini organize edip haccın gereklerini yerine getirmek için başkanlık yapmaktır. Bu halifeler ictihad yapma salâhiyetini haiz olduklarından dolayı, inanç ve ibâdet konularında da her müctehid gibi ictihad yapıyorlardı ve "Harameyn-i Şerifeyn'i sıyânet, emânât-ı mukaddeseyi muhafaza, Kitabullâh'ı ve Sünnet-i Peygamberî'yi âleme neşr ve ta'mim etmek de başlıca vazifelerindendi."[191]

b. Sultan halifeler: Emevî, Abbâsî ve Osmanlı halifelerinin aslî görevleri sultanlık olduğu halde bunlar, hilâfeti de uhdelerinde bulunduruyorlardı. Bunlar din ilimleri konusunda herhangi bir üstünlüğe sahip olmadıkları için, bunların zamanında din ilimlerinde dört imam gibi müctehidler ortaya çıktı. Namaz, hac gibi ibâdetlerin ifasını bu imamlar, sultanlara vekil olarak yerine getiriyorlardı ve ümmetin sâlih fertleri vaizlik, müftülük, müderrislik görevlerini üstleniyorlardı. Bu insanlar görevlerini eksiksiz yerine getirirken, sultanlar kendilerine düşen görevleri gereğince yapmadıkları gibi olumsuz tavırlar takınıyorlardı.

c. Teşkilâtsız halifeler: Selçuklu sultanları zamanında Bağdâd'da, Memlük sultanları zamanında da Mısır'da bulunan halifeler, saltanattan tamamen soyutlanmış oldukları gibi, dinî vazifeleri yerine getirmek için ihtiyaç duydukları dinî kurumlardan da mahrum kalmışlardı. Sultan halifeler, siyasete daha çok önem verdiklerinden dolayı bir "ümmet teşkilâtı" kurmamışlar ve dört yüz milyonluk İslâm ümmeti en basit dinî bir teşkilâta sahip olamamıştı. Seleflerinden böyle teşkilatsız bir hilâfet makamı devralan bu sultanlar zamanında İslam mabetleri birbirinden habersiz, bağımsız vakıflar halinde bulunduğu için, ne mer-

191 Gökalp, "Hilâfetin Vazifeleri", *a.g.e.*, s. 59.

kezin çevreden ne de çevrenin merkezden haberi vardı.

d. Bağımsız ve teşkilâtlı halifeler: Bugünden itibaren işe başlayan halifeler, saltanattan bağımsız oldukları gibi geniş bir ümmet teşkilâtı oluşturup dinî görevlerini gereği gibi yerine getirebileceklerdir. Bunun için de derhal bir danışma kurulu oluşturulmalı ve İslâm dünyasının en seçkin âlimleri bulunarak bu kurula üye yapılmalıdır. Gökalp, hilâfetin bu son şeklinin olması gereken şekil olduğunu ve hilâfetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılmasıyla bunun gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu yeni hilafet şekline, eski dönemlerdeki gayrı müslim teşkilâtlarının bir benzeri olduğu gerekçesiyle karşı çıkanlara, Gökalp şu cevabı vermektedir. "Gayrı müslimlere ait bu cemaatler yalnız ruhânî teşkilâtlar değildi. Cismânî teşkilâtlar namıyla teşri'î, kazâî, icrâî salâhiyetleri de vardı. Bu salâhiyetlere dahilî kapitülasyonlar yahut imtiyâzât-ı mezhebiyye deniliyordu. Bu siyasî imtiyazlara mâlik cemâatlerden her biri, hakikatte küçük bir devlet mahiyetindeydi. Bugünkü millî saltanat, bu üç siyasî salâhiyetten en küçük bir zerrenin bile milletten başka hiçbir zümreye verilmesine rıza gösteremez."[192]

Gökalp, bu yeni hilâfet modelinin yasama, yargı ve yürütme yetkisi bulunan bir kuruma dönüşmemesi için, bugünkü diyânet teşkilâtının da temelini oluşturan, "ümmet teşkilâtımızın her nahiyedeki şubesine cami teşkilâtı, her kazadaki merkezine müftülük ve her devletteki merkezine meşîhat teşkilâtı" adı verilen üniversal bir hilâfet kurumu önermektedir.

Seyyid Bey, hilâfetin tarihçesini ele alırken, Ziya Gökalp ve Hoca Şükrü gibi Abbâsî halifelerinin siyasal tecrübelerinden hareket etmeyerek, daha öncelere gider. Bu kurumun ciddi bir dönüşüm yaşadığı Emevîler dönemindeki uygulamaları önceki dönemle mukayese eder ve bu kuruma biçilen yeni fonksiyonun açıklamalarını yaparken teorik olarak daha tutarlı bir çer-

192 Gökalp, "Hilâfetin Vazifeleri", *a.g.e.*, s. 59-61.

çeve çizer. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halife dönemlerini ideal halifelik olarak niteleyip, sonraki dönemlerde bu kurumun yozlaşmasını, gelinen mevcut durumu açıklamada bir hareket noktası kabul ederek bu kurumu tekrar ideal dönemindeki konumuna döndürmenin mümkün olamayacağı sonucuna ulaşır. Seyyid Bey, hilâfeti genel olarak "hilâfet-i kâmile/hakîkiyye" ve "hilâfet-i sûriyye/hükmiyye" şeklinde iki kısma ayırır.

a. Gerçek hilâfet (Hilâfet-i kâmile/hakîkiyye): Gerekli olan şartları taşıyan, milletin seçim ve onayıyla gerçekleşen hilâfete, dinen de geçerli olan gerçek hilâfet denir. "Benden sonra hilâfet otuz senedir. Ondan sonra ısırıcı saltanata münkalib olur." anlamındaki hadiste sözü edilen hilâfet, belirtilen şartları taşıyan gerçek hilâfettir. Hanefî âlimlerin büyüklerinden olan Taftazânî ile Hanbelî mezhebinin büyük müctehidlerinden İbn Teymiyye, gerçek hilâfeti "hilâfet-i nübüvvet" olarak belirtmişlerdir.[193]

Gerçek hilâfeti bu şekilde tanımlayan Seyyid Bey, bu hilâfet şeklinin sadece ilk dört halife dönemiyle sınırlı olduğunu belirtir. Gerçek anlamdaki hilâfet makamında bulunan bir halife, Hz. Peygamber (s.a.v)'in yolundan gider; onun gibi hayatı idare eden bir siyaset takip eder. Ayrıca, hidâyet meşalesi ve hareket rehberi olarak Kur'ân'ı elinde bulunduracak, kalbi Allah korkusuyla dolu olup hiçbir zaman adâletten ayrılmayıp uhdesinde bulunan makam ve mevkileri ilâhî bir emânet kabul ederek ehlini bulup ona teslim edecek, Müslümanların haklarını koruyarak hazineye ait malların zerresini dahi israf etmeyecek, İslâmiyet'in yücelmesini, Müslümanların mutluluk ve ilerlemesini sağlayacak tüm tedbirleri alabilecek güçte olmalıdır.[194]

İdeal bir halifenin misyonunu bu şekilde ortaya koyan Seyyid Bey, bu anlamda bir hilâfetin tesis edilemeyeceğini belirt-

[193] Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 16.
[194] *A.g.e.*, s. 27.

miş; o günün siyasal koşullarını da göz önünde bulundurarak, mevcut hilâfet kurumunun bu sayılan şartların hiçbirini taşımadığını ortaya koymaya çalışmıştır. İlk dört halifenin, devlet işlerini yürütürken kendi özel hayatlarında çok sade bir yaşam sürdüklerini; kamuya ait olan imkânların hiçbirini kendi özel hayatlarına taşımadıklarını söyleyerek üstü kapalı bir şekilde Osmanlı halifelerinin saray yaşantılarına işaret etmiştir.

Seyyid Bey, gerçek bir hilâfetin artık olamayacağını söylerken, ismi hilâfet olmasa dahi mevcut siyasal yapılanmanın bu misyonu yerine getireceğine inandığını şu sözleriyle belirtir: "Zamanımızda böyle halife bulmak mümkün müdür? Mümkün olmayınca halife aramanın manası kalır mı? Sözlerimin mukaddimesinde de söylemiştim ki şer'î şerîf nazarında hilâfetten maksat hükûmettir; bir hükûmet-i âdile tesis etmektir. Kur'ân-ı Kerîm de emr-i hükûmette usûl-i idare olmak üzere bize meşvereti tavsiye ediyor. 'Ve emruhum şûrâ beynehum' diyor. Bizim de bugün mümkün olduğu kadar tesis etmek istediğimiz usûl-i idare meşverettir. Hükûmeti meşveret esası üzere tesis etmek istiyoruz ve hatta ettik de. Bu usûl-i idare tahsîn-i ilâhîye mazhar olduğu halde, daha ne istiyoruz. Başımızda heyûla gibi bir halife bulundurmanın ne manası var?"[195] Seyyid Bey, bu sözleriyle cumhûriyete geçiş sürecinde benimsenen yeni siyasal modeli meşrû bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

b. Biçimsel hilâfet (Hilâfet-i sûriyye/hükmiyye): Şekil itibariyle hilâfet olarak isimlendirilen hilâfetin bu çeşidi, gerçek anlamda bir hilâfet olmayıp; mülk, saltanat ve padişahlıktan ibarettir. Bu hilâfet çeşidi, hilâfetin şartlarını haiz olmaktan uzak bir şekilde zorla elde edilir. Seyyid Bey'e göre, Ehl-i Sünnet'in ileri gelen âlimleri Emevî ve Abbâsî hilâfetlerini bu çeşit hilâfet içinde değerlendirmişlerdir. Çünkü onların hilâfetleri, milletin arzu ve seçimleriyle meydana gelmeyip zorla ve istilâ yoluyla oluşmuş-

195 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 29-30.

tur. Emevî halifelerinin işlemedikleri zulüm ve zorbalık, Hz. Peygamber (s.a.v)'in çocuklarına yapmadıkları kötülük kalmamıştır. Abbasî halifeleri de haksızlık ve zulümlerini sürdürmüşlerdir. Osmanlı halifeleri saltanata olan hırs ve arzularından dolayı birçok günahsız şehzâdenin kanını dökmüştür.[196]

İlk dört halifenin, hazineye ait olan devlet ve milletin malını "mâlullah", insanlara ait olan hakları "hakkullah" olarak kabul edip, bunları en güzel bir şekilde korumak için tüm güçlerini sarf ettiklerini, onlardan sonra gelen halifelerin ise Müslümanların haklarını müsadere ettiklerini ve devlete ait olan malları da şuna buna peşkeş çektiklerini söyleyen Seyyid Bey, İslâm dininin bu tür bir hilâfet şeklini niçin kabul etmediğini şu şekilde belirtmektedir: "Şimdi insaf edelim, böyle bir zulüm ve tagallübe hilâfet denebilir mi? İslâmiyet gibi âlî bir din böyle bir saltanat-ı kâhireyi kabul eder mi? Âdil-i Mutlak olan Cenâb-ı Hak, 'lâ yenâlu ahdi'z-zâlimîn' buyuruyor. Böyle kâhir ve müstebid bir hükûmeti, dîn-i İslâm'a nisbet ederek adına hilâfet-i İslâmiye demek, yâr u ağyâra karşı İslâmiyet'i tahkir olur. Bu nevi hükûmetler, hilâfet değil, Hazret-i Risâletpenah[197] Efendimizin buyurdukları gibi ısırıcı saltanattan ibarettir."

Seyyid Bey, özellikle hilâfetin tanımı başta olmak üzere, bu kurumla ilgili bazı konularda görüşlerinden yararlandığı Taftazânî'nin, "eimme-i dinden ehl-i hall ü akd, hulefâ-yi Abbasiyye'nin hilâfetinde ittifak etmişlerdir." şeklinde aktardığı görüşüne karşı çıkar; bunun tarihî gerçeklere aykırı olduğunu ve Taftazânî'nin İslâm tarihine, âlimlerin hayat hikâyelerine hakkıyla vakıf olmadığını söyler. Çünkü onun iddiasının aksine Ebû Hanîfe, hem Emevî hem de Abbâsî dönemlerinde yaşamış ve onların hilâfetini caiz görmeyerek Emevî hilâfeti döneminde İmam Zeyd'e biat edilmesine fetva vermiş; Abbâsîler devrinde

196 *A.g.e.*, s. 19-20.
197 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 21.

de Hz. Hasan'ın çocuklarından Muhammed Mehdî'ye biat edilmesini; zekât, ganimet ve öşür gibi dinî vergilerin ona verilmesini söylemiştir.[198]

Bir halifenin emrinde görev yapmakla o halifenin meşrûluğunu kabul etmenin birbirinden farklı hususlar olduğunu söyleyen Seyyid Bey, "Kütüb-i hanefiyyede sarâhaten zikrolunduğu üzere, eimme-i hanefiyyenin ictihâdâtına göre, zâlim ve fâsık bir padişahtan kadılık ve valilik gibi memûriyet kabul etmek zarurete binaen caiz ve sahih olur. Yalnız bunda zulme ve haksızlığa alet ve vasıta olmamak şarttır."[199] diyerek, özellikle Ebû Hanîfe'den sonra önde gelen bazı alimlerin, devlette resmî görev almalarının meşrûluğunu ortaya koymak suretiyle, bu hususta kendisine yöneltilecek olan eleştirilere engel olmuştur.

Gerçek anlamdaki hilâfetin, ilk dört halife dönemiyle sınırlı olduğunu; gelip geçtiğini ve Hz. Ali'den sonra başlayan dönemin sultanlık ve padişahlık olduğunu; ama bunlara hilâfet denmesinin halk arasındaki yaygın örften kaynaklandığını belirten Seyyid Bey, Müslümanların geçmiş siyasî tecrübesinin olumsuz olarak kabul edilen uygulamalarından hareket ederek, bu siyasî tecrübenin tamamının din açısından sorunlu olduğu tezini ileri sürmüştür. Mevcut yeni siyasal projeyi meşrû ve haklı bir zemine yerleştirmek amacıyla da olsa, geçmiş siyasî tecrübenin tamamı hakkındaki bu yargı, İslâm'ın öngördüğü bir siyasetin yalnızca ilk dört halife dönemiyle sınırlı olduğu ve ondan sonra ideal anlamda bir siyasal modelin gerçekleşmeyeceği anlamına gelir.[200]

---

198 *A.g.e.*, s. 22.

199 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 23.

200 Bu anlayışın benzer bir örneğini Khuda Bakhsh'ın şu şekilde dile getirdiği belirtilmiştir: "İslâm'ın siyasal tarihi parçalanan idealler tarihidir. Peygamber tarafından kurulan ve Ebû Bekir ve Ömer tarafından korunan sistem, tam olarak gerçekleşmesi imkânsız bir sistemdir ya da mükemmel olmayan koşullara sahip bir dünyada uzun süre dayanması imkansız bir sistemdir." Bkz. Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İst. - 1999, s. 210.

3. Halifede Bulunması Gereken Şartlar

Bir kişinin halife olabilmesi için taşıması gereken şartları belirtmeye çalışan Seyyid Bey, sırât-ı mustakîm olarak nitelediği dört Sünnî mezhebin bu konuyla ilgili olarak ortaya koyduklarını çerçevenin içinde kalmaya çalışır. Ona göre bu dört mezhepten Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, hilâfetin şartları konusunda ağır davranmışlardı. Bu üç mezhep de halife olacak kişinin âlim olmasını, adâlet vasfını haiz bulunmasını ve Kureyş soyundan gelmesini şart koşmuşlardır. Hatta İmam Şâfiî, halifenin adâletten ayrıldığı durumda kendiliğinden azledilmiş olacağını ve ayrıca bu görevden azledilmesine gerek kalmayacağını söylemiştir. Hanefîler ise, halifede bulunması gereken şartlar konusunda biraz müsamahakâr davranmışlar, halifenin müctehid olmasının şart olmadığını, âlim olmasının yeterli olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlere göre, bir halife adâletten ayrıldığı zaman kendiliğinden azledilmiş sayılmaz. Kısaca bu dört mezhebin tamamı da ilim ve adâleti hilâfetin temel şartları olarak kabul etmişler, âlim ve âdil olmayan bir kişiye halife demeyip melik ya da sultan demişlerdir.

Seyyid Bey, dört Sünnî mezhebin bu konudaki genel yaklaşımını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, gerçek bir hilâfetin şartlarını; Müslüman olmak, hür olmak, âkil ve bâliğ olmak, erkek olmak, sağlam duyu organlarına sahip olmak, ülkenin ve milletin işlerini iyi idare etme kabiliyetine sahip olmak, halk üzerinde nüfûz ve kudrete sahip olmak, cesur olmak, tam manasıyla adâlet sahibi olmak ve Kureyş soyuna mensup bulunmaktır, şeklinde ortaya koyar.[201] Ona göre bu şartların yanı sıra bir de ilim şartı vardır ki bunu diğer mezheplerin yaklaşımını belirtirken açıklamıştı. Bu şartlardan adâlet ve Kureyş soyuna mensup olmayı ayrıca ele alır ve açıklamaya çalışır. Adâletin ıstılahta; "ihkak-ı hak ve ibtâl-i bâtıl" ve fıskın karşıtı olarak iyi

201 Seyyid bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 17.

ahlâk sahibi olmak şeklinde iki anlama geldiğini; ikinci anlamın birincisinden daha kapsamlı olduğunu belirten Seyyid Bey, adâlet şartı hakkındaki görüşünü şu şekilde belirtir: "Zâlim ve gaddar bir insan, hilâfete ehil olamayacağı gibi fısk u fücûr ile muttasıf olan bir zât da hilâfete ehil değildir. Ulemâ-yi İslâm, 'Zulüm ve i'tisaf ile muttasıf olan bir zâtı halife yapmak demek, kurdu koyuna çoban etmek demektir.' diyorlar."[202]

Halifede bulunması gereken şartları ortaya koyarken, el-Maverdî ve İbn Haldun'un konuyla ilgili yaklaşımlarından yararlandığı görülen Seyyid Bey, bu şartları daha güncel bir dille ifade ederek, halifenin kimliğinden daha çok onun yerine getirmesi gereken fonksiyonlar üzerinde yoğunlaşır.

a. Halifenin etnik kimliği: Halifede bulunması gereken özellikler arasında, halifenin Kureyş soyuna mensup olması şartı üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde duran Seyyid Bey, Kureyş'in Arap kabileleri içinde güç ve nüfûz bakımından önde olduğunu söyleyerek, Hâricîlerin ve Mu'tezile[203] alimlerinden birçoğunun, halifenin Kureyş soyundan olması şartını kabul etmediklerini belirtir. Onlar hilâfet gibi millete ait olan bir konuda, nesebin herhangi bir etkisinin olmayacağı görüşünü savunurken; Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen dört mezhebin dördü de, halife olacak kişinin Kureyş soyuna mensup olması gerektiğini söylemişlerdir. Onların bu konudaki dayanakları da "İmamlar Kureyş'tendir." hadisidir. Seyyid Bey, Hanefî fakihlerinin büyüklerinden Ömer Nesefî'nin, asırlardan beri tüm Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *Akâid-i Nesefî* isimli eserinde, imam olacak kişinin Kureyş'ten olmasını şart koşmasını ve başkasının imâmetinin caiz olmayacağını kesin bir dille ifade etmesine dikkat çekmektedir.[204]

---

202 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 18.

203 Mu'tezile'nin siyaset felsefesi hakkında bkz. Muhsin, Necâh, *el-Fikru's-Siyâsî İnde'l-Mu'tezile*, Mısır-1996.

204 Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 21.

Osmanlı medreselerinde okutulan bu kitaplarda yer alan bu ve benzeri ifadeler, konuyla ilgili eser kaleme alanları, Osmanlı hilâfetini savunmak zorunda bırakmıştır. Mesela Osmanlı son dönem ulemasından Abdullatif Harputî'ye göre; "İmamlar Kureyş'tendir, insanlar Kureyş'e tabidir." şeklinde rivayet edilen hadisler, âhâd haber niteliği taşımaktadır. Ancak Ebû Bekir'in, bu hadisi Ensâr'a karşı ileri sürmesi ve bunun sahabeler tarafından kabul görmesi, söz konusu hadisi meşhur hükmüne taşımaktadır. Her ne kadar Abbâsîlerden sonrası, hilâfetin, din açısından sorun teşkil ettiği belirtiliyorsa da; Harputî, pratik durumdan hareket ederek şu sonuca ulaşır: Hilâfet, gerçek anlamda Allah'a halife olmaktır. Allah'ın rahmet elinin beraberlerinde olduğu cemaatin biatiyle gerçekleşen Osmanlı sultanlarının hilâfet ve imâmeti; İslâm için büyük fetihler gerçekleştirmiş olmaları, sayısız birçok Müslüman tarafından kendilerine biat edilmesi, muasırları olan bütün Kureyşlilerin hilâfet ve imâmet konusunda acziyet içinde bulunmaları gibi hususlardan dolayı geçerlidir ve Habeşli bir köle dahi olsa size yönetici olan herkese kulak verin ve itaat edin hadisi de bu sonucu doğrulamaktadır.[205]

Ehl-i Sünnet ulemasının, bir taraftan halife tayininin İslâm ümmeti üzerine vacib olduğunu söylerken diğer taraftan da Kureyş'ten olmayan birinin hilâfetinin caiz olmayacağını söylemeleri, Seyyid Bey'e göre konuyu sorunlu hale getirmektedir. Çünkü Müslümanlar, hiçbir kimseyi halife seçip tayin etmedikleri taktirde günahkâr olacakları gibi, gerekli şartları haiz ve halk üzerinde nüfûz sahibi bir Kureyşli bulamadıklarından dolayı başka birini halife seçip tayin etmeleri durumunda da caiz olmayan bir şey yaptıklarından ötürü yine günah işlemiş sayılacaklar. Bu şartları ve özellikle de Kureyşîlik şartının asırlardan beri Müslümanları günaha sokmaktan başka bir işe yaramadık-

205 Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi ehl-i'l-İslâm*, Dersaâdet-1330, s. 367.

larını söyleyen Seyyid Bey, Taftazânî'nin gerekli şartları taşıyan bir kişinin bulunmaması durumunda halife seçme sorumluluğunun kalkacağı şeklindeki görüşünü gündeme getirir[206] ve şartlar ne olursa olsun ümmetin bir hükûmet tesis etmek zorunda olduğunu; ancak buna hilâfet denilmeyecek ve ümmet günah işlemekten kurtulacaktır sonucuna ulaşır.[207] Eğer bir hükûmet kurulmayıp millet başıboş bir şekilde kendi haline terk edilirse, memleket ve millet anarşi içinde kalacağından dolayı, Taftazânî'nin bu görüşüyle böyle bir durumu kastetmediğini belirten Seyyid Bey, sözü edilen görüşü şu şekilde yorumlar: "Şerâiti câmi' hakiki halife manasına bir imam nasbı mümkün olmadığı sûrette, artık o manaca imam nasbının vücûbu sâkıt olur demek istiyor. Bundan, hükûmet tesisine de lüzum yoktur, manası çıkmaz. Maksadı; şerâiti hilâfeti câmi' bir imam nasbı müteazzır olduğu sûrette yine hükûmet tesisi vacib olur. Fakat artık ona hilâfet ve reisine de halife manasına imam denmez ve bundan dolayı millet-i İslâmiyye âsim (günahkar) olmaz demektir."[208]

Seyyid Bey'in bu yorumu, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulduğu, öte yandan yetkilerinden soyutlanmış bir halifenin bulunduğu ve siyasal iktidara ilişkin yetkilerin paylaşımında bir belirsizliğin yaşandığı, hakkında dönemin önde gelen siyaset ve din adamları arasında bir tartışmanın yapıldığı ortamda hilâfet kurumunun mevcut haliyle gerekli şartları taşımadığından geçersiz olacağı; ancak doğacak olan siyasal iktidar boşluğunun TBMM tarafından doldurulmasının zorunlu olduğu düşüncesinin şer'î kurallar çerçevesinde açıklandığı anlamına gelmektedir.

---

206 Seyyid Bey, Abbâsî döneminden sonraki dönemin gerçek hilâfetin şartlarını taşımadığından dolayı sorunlu olduğu şeklinde Taftazânî tarafından öne sürülen görüşü de belirterek bu problemi çözmek için ne yapılmalıdır sorusuna yukarıdaki çözümü önermektedir. Taftazânî'nin "Abbâsî halifelerinden sonrası için durum müşkildir." görüşü için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi) Haz. Süleyman Uludağ, İst. 1991, s. 327.

207 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 22.

208 *A.g.e.*, s. 22.

Halife olacak kişide Kureyşîlik şartının illet ve hikmetini, Kureyş kabilesinin diğer Arap kabileleri arasındaki şeref ve siyasal nüfuz bakımından sahip olduğu üstünlüğüne bağlayan Seyyid Bey, Kureyş'in tarihî süreç içerisinde sahip olduğu bu üstünlüğünü kaybettiğini ve artık böyle bir şartın kendiliğinden ortadan kalktığından dolayı bunun hükmünün de geçersiz olduğunu söylemiştir. Ona göre siyasetin pratiği içinde meydana gelen iki olay, bu şartın hükmünü geçersiz kılmaya yetmiştir. Bunlardan birincisi; Sultan Selim'in Mısır dönüşü beraberinde İstanbul'a getirdiği son Abbâsî Halifesi Mütevekkil, Ayasofya Camii'nde yapılan bir törenle hilâfeti Sultan Selim'e devrettiği zaman orada hazır bulunan alimler bu durumu caiz görmüşlerdir. Diğeri de; Şerif Hüseyin Mekke'de Kureyş soyuna mensup olduğunu söyleyerek halifeliğini ilan ettiği zaman, İslâm dünyasındaki diğer Müslümanlar şöyle dursun, Arabistan Yarımadası'nda bile hiç kimse kendisine iltifat etmemiştir.[209] Oysaki Büyük Millet Meclisi, Abdülmecîd'i hilâfet makamına getirir getirmez, İslâm dünyasının her tarafından -sözle de olsa- kabul ve biat sesleri yükselmiştir. Dolayısıyla TBMM'nin, hilâfeti, Osmanlı hanedânından birine tevdi etmesi, bu hikmetin bir gereğidir ve illet aynı illettir; değişen sadece şekildir, illet ve hikmet değildir.[210]

Halifede aranan şartlar içerisinde zikredilen Kureyşîlik şartını, Seyyid Bey gibi nüfûz ve maddî güç olarak yorumlayan Hoca Şükrü, bu yorumunu, söz konusu şartın yerine gelmediğinden dolayı artık hilâfetin geçerli olmayacağı şeklindeki yaklaşıma dayandırmamaktadır. O, bu yorumuyla, siyasal nüfûzunu ve maddî gücünü kaybeden yani saltanattan soyutlanarak yet-

---

209 Şerif Hüseyin, kendisini halife olarak ilan ettiğinde aleyhinde çok ciddi bir kampanya başlatılmış ve bu kampanya tüm İslâm dünyasında etkili olmuştur. Mesela, üzerinde müellif ismi bulunmayan şu risâle bu propagandanın temel malzemesini oluşturuyordu. Bkz. *Ebû Cehli'l-Karni'r-Râbi' Aşar Emîru Mekketi's-Sâbık Hüseyin*, Dâru'l-Hilâfeti'l-İslâmiyye-1335.

210 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 23.

kisizleştirilen bir halifenin gerçek anlamını kaybedeceğini ve böyle bir halifenin Kureyş soyuna mensup olsa bile Müslümanlar üzerinde hiçbir etkinliğinin olmayacağını vurgulamış; "Maddî güç ve siyasal iktidar hilâfetin temelidir; bu gücünden soyutlanan hilâfetin hiçbir dinî anlamı kalmaz." diyerek, bu konudaki görüşünü şu tespit ve önerisiyle belirtmektedir.

"Görülüyor ki, Müslümanlar kuvvetsiz hilâfeti, vesâyet ve himâyet altına giren bir halifeyi, velev ki Kureyşî ve Hâşimî olsun tanımazlar. Zira Şerîat-ı İslâmiyye kuvvetsiz, hükûmetsiz, istiklâlsiz, hürriyetsiz bir hilâfet, bir halife tanımamıştır. Binaenaleyh halifenin kuvvet ve şevket sahibi ve mesâlih-i âmmede tasarrufa kâdir olması en mühim bir esas-ı şer'î olmakla, bugünkü hâle nazaran hükûmetimizin, devletimizin reisi olması bir emr-i zarurîdir. Bu hususta başka türlü bir şekle imkan yoktur."[211]

b. Halifeyi seçme yöntemleri: Halifeyi ve hilâfet kurumunu hukukun bir konusu olarak ele alıp, yönetenle yönetilen arasındaki bir sözleşme statüsünde değerlendiren Seyyid Bey, hem geçmiş tecrübeden hareketle hem de mevcut siyasal yapılanmanın koşullarını göz önünde bulundurarak, hilâfetin; yönetilen "millet-i İslâmiyye" ile yöneten "halife" arasında gerçekleşen bir akit ve mukavele olduğunu belirtir. Yönetilenlerin, kendilerini ilgilendiren yönetimle ilgili tüm konularda vekil olarak kabul ettiği yöneticiye yetkilerini devretmesi anlamına gelen bu sözleşme gereği, halife, milletin vekilidir. Hilâfeti, milletin yönetim işini üstlenen vekil kurum olarak yorumlayan bu bakış açısına göre, meşrûtî bir hükûmet veya halkın seçtiği temsilcilerden oluşan temsilî bir hükûmet şekli de fonksiyon itibariyle hilâfetin yerine rahatlıkla ikame edilebilecek idare biçimleridir. Buna göre, bir hilâfet akdinin gerçekleşmesi şu şekilde olacaktır: "Halifenin ifâsıyla mükellef olduğu vezâif, esasen ve haddi zâtında doğrudan doğruya milletin kendi işidir; umûr-i müştereke-i

[211] Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 17.

milliyyedendir. Millet bu işini sûret-i mahsûsada ehil ve münasip göreceği bir zâta icâb ve tefvîz eder; o zât da kabul ve deruhte eylerse işte o vakit, o zât halife olmuş olur. Ve bu icâb ve kabul ile mün'akid olan akde de hilâfet denir. Akd-i vekâlet de bundan başka bir şey değildir."[212]

Hilâfetin tesis edilmesinin mahiyet-i fıkhiyyesini bu şekilde izah eden Seyyid Bey, bir kişiyi hilâfete getirmenin iki şekilde mümkün olacağını belirtmektedir:

a. Ehl-i hall ve akd'in biâtı (seçim): Halifeyi seçme işi, doğrudan doğruya milletin kendi işi olduğundan dolayı, tüm bireylerin bu seçime katılmaları gerekmektedir. Ancak İslâm coğrafyasının genişliği ve nüfusun kalabalığı düşünüldüğünde, böyle bir yönteme başvurmanın zorluğuna ve bazı ayrılıkların çıkıp aynı zamanda birden fazla halifenin çıkması ihtimaline karşı fakihler, başkentte bulunan ehl-i hall ve akdin (devlet işlerini bağlayıp çözenlerin) milletin tüm fertleri adına halifeyi seçip ona biat etmesinin yeterli olacağını söylemişlerdir. Sahabe döneminde de bu yöntem uygulanmıştır. Dolayısıyla başkentte bulunan ehl-i hall ve akd'in, halifeyi seçip biat etmesiyle hilâfet gerçekleşir ve artık yeryüzünde bulunan tüm Müslümanların bu halifeyi tanıyıp ona itaat etmelere gerekir.[213]

Ehl-i hal ve akd'in kimlerden oluştuğu konusunda herhangi bir fikir beyan etmeyen Seyyid Bey'in, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni ve üyelerini ehl-i hall ve akd olarak halifeyi seçmekle yetkili oldukları görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca TBMM'nin, Abdülmecîd Efendi'yi, asırlardan beri uygulanmaya konulmayan bir şer'î kural gereğince halife seçtiğini söylemesi de, onun Meclis üyelerini ehl-i hall ve akd olarak gördüğünün bir göstergesidir.[214]

---

212 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 26.

213 *A.g.e.*, s. 27.

214 Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği", *a.g.e.*, s. 131.

b. İstihlâf (Halifenin kendinden sonra veliaht tayin etmesi): Hilâfete gelmenin diğer bir yolu da, mevcut halifenin kendisinden sonra yerine geçecek olan bir kişiyi belirlemesidir. Hz. Ebû Bekir, daha hayattayken Hz. Ömer'i kendisinden sonrası için veliaht tayin ederek, ümmete açıklamıştır. Veliaht tayin işinin, ehl-i hall ve akd'in onayına sunulması zorunlu değildir. Şâfiî ulaması bu görüştedir; çünkü halife bunu milletten almış olduğu vekâlete dayanarak millet adına yapmaktadır. Ancak veliaht tayininin geçerli olabilmesi için hem veliaht tayin edenin hem de veliaht olacak kişinin halifede bulunması gereken tüm şartları haiz olmaları gerekmektedir. Câhil veya fâsık olan bir kişinin, hilâfet için gerekli şartları haiz olan birini dahi veliaht olarak tayin etmesi geçerli değildir.[215]

Ehl-i hall ve akd tarafından seçilen bir halifenin yeryüzündeki tüm Müslümanların önderi olduğu ve tüm Müslümanların onu tanıyıp itaat etmeleri gereğini dile getiren Seyyid Bey, halifeliğin kaldırılmasıyla ilgili olarak Meclis'te yapılan tartışmalar esnasında bu görüşünden vazgeçmiştir. Bu tartışmalarda, halifenin siyasal otoritesinin diğer ülkelerde yaşayan Müslümanlar üzerinde bağlayıcı bir nitelik taşımayacağı, olsa olsa manevî bir otoriteden bahsedilebileceği görüşünü dile getirilmiştir. II. Meşrûtiyet'le birlikte siyasî nüfûzu tartışılan Osmanlı halifesinin, başka yönetimler altında bulunan Müslümanlar üzerinde herhangi bir yetkiye sahip olamayacakları; Elmalılı Hamdi Efendi'nin, 1908 yılında kaleme aldığı bir yazısındaki, "Hilâfet bir hükûmet-i meşrûta-i İslâmiyye reisi demektir. Bunun için memâlik-i ecnebiyyede bulunan Müslümanlara velâyeti yoktur. Fakat Müslümanlar manevî bir hiss-i merbûtiyet duyarlar."[216]

---

215 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 28.

216 Küçük Hamdi (Elmalılı), "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşîhat-ı İslâmiyye", *Beyânu'l-Hak*, (8 Safer 1327) I/22, s. 513.

ifadeleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Seyyid Bey de, hilâfetle ilgili görüşmelerin yapıldığı Meclis oturumundaki uzun konuşmasında, halifenin diğer Müslümanlar üzerindeki bağlayıcılığı şeklindeki bu görüşünün aksini savunarak, bu hususa İslâm kardeşliği bağlamında yaklaşmıştır: "İslâm âleminin bize ve bizim onlara muâvenet etmemiz lazımdır; hatta vâcibdir. Bütün efrâd-ı İslâmiyye'nin de yekdiğerine elden geldiği kadar muâvenet etmesi vâcibdir. Fakat bu hilâfet meselesi değil, hilâfetten dolayı değil, uhuvvet-i diniyye meselesidir; Müslümanlar birbirinin kardeşi olduğundandır. Kur'ân-ı Kerîm, 'inneme'l-mü'minûne ihvetun' buyuruyor. Yani, 'Mü'minler birbirinin kardeşidir.' diyor. İşte âlem-i İslâm üzerine bize muâvenet etmek bu uhuvvet-i diniyyeden dolayı vâcibdir. Yoksa bir zâtın halife nâmıyla heyûla gibi bir makamda oturmasından dolayı değildir."[217]

Halil Hulki ve arkadaşları, ilk dört halifenin uygulamalarından hareketle, bir kişiyi halife olarak seçmenin üç yoldan biriyle mümkün olacağını söylemişlerdir:

a. Halife seçimle işbaşına gelir:

Hz. Ebû Bekir, yapılan seçim sonucu hilâfet görevini kabul etmiştir.

b. Halife veliaht tayin edilmek suretiyle gelir:

Hz. Ebû Bekir, kendisinden sonra halife olması için Hz. Ömer'i aday göstermiş ve o da halife olmuştur.

c. Halife adaylar arasından birinin seçilmesiyle gelir:

Hz. Ömer, kendisinden sonraki halifenin aday olarak belirlediği altı kişi arasından seçilme işini, bu iş için oluşturulan şûraya havale etmiş ve onlar da Hz. Osman'ı halife olarak seçmişlerdir.[218]

---

217 Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 31-32.

218 H. Hulki- H. Rasih- İ. Sami, *Hâkimiyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, s. 5.

Hz. Ali'nin de seçimle işbaşına geldiğini; ancak Muâviye'nin tüm bu metotları bir tarafa bırakarak, hanedân içinde babadan oğula geçen bir verâset sistemi geliştirerek yeni bir çığır başlattığını söyleyen Halil Hulki ve arkadaşları, bu seçim metotlarının tamamının bir ictihad gereği olarak yapıldığını belirtmişlerdir. Bu metotların tamamını uygulayan insanların, Hz. Peygamber (s.a.v)'in terbiyesinden geçmiş sahabeler olduğu ve buna rağmen o asırda bile kesin ve değişmez bir yöntemin benimsenmediğinden hareketle Halil Hulki ve arkadaşları, bunlardan hangi yöntemi benimsememiz gerekir ve "İlk müctehidîn-i izâmın reyleri böyle mütehâlif olunca, acaba çoğu müstebid hükümdarların ahdlerinde yazılmış kitapların muhteviyâtını olduğu gibi kabul edersek caiz olur mu?"[219] şeklinde ortaya koydukları sorunun çözümü olarak şu öneriyi yaparlar: "Usûl-i fıkıh mucibince, Kur'ân'da ve Sünnet'te serâhat yoksa kıyasa, icmaya gidilir. Kaide budur. Kıyas ve icma da muasırının kıyas ve icmasıdır.(...) Mutlaka bir kitapta şu kayıt münderiçtir diye, biz bugünkü hürriyet ve ictihâdımızdan mahrum olamayız. Mesela Allâme Taftazânî'nin, İbn Haldun'un, Ömer Nesefî'nin, el-Maverdî'nin bir kavliyle âmil olmayanın Müslüman olamayacağını kimse iddia edemez. Hatta daha ilerisine gidebiliriz; elyevm eimme-i erba'adan birinin ictihadıyla bile âmil olmayan dinden çıkmıyor. (...) Biz ictihâdımızda hür ve müstakiliz. Kur'ân ve hadiste bulamadığımız ahkâmı vicdanımızdan ahz u istinbat ederiz."[220] Halil Hulki ve diğer arkadaşları, yazdıkları bu risâlede vicdandan maksadın da Türkiye Büyük Millet Meclisi olduğunu; "Kur'ân ve hadis muktedâmızdır. Bunların hâricindeki ahkâm ise maslahat-ı asra muvafıksa makbulümüzdür; değilse hakk-ı ictihâd Büyük Millet Meclisi'ne ait bulunduğundan, o icma'ın kıyas ve ka-

219 *A.g.e.*, s. 6.
220 *A.g.e.*, s. 4.

rarı muteberdir, mutâ'dır ve meşrûdur."[221] şeklindeki sözleriyle açıkça belirtmişlerdir. Meclis üyelerinin de, o günün ehl-i hall ve akd'ini oluşturduklarını söyleyerek, sadece halifenin nasıl seçileceğiyle ilgili değil bizzat hilafet makamının bile değişen koşullar doğrultusunda yeniden yorumlanabileceğini ortaya koymuşlardır.

Hoca Şükrü de, bir kişinin halife seçilme yöntemleri olarak fakihlerce kabul edilen iki yolun bulunduğunu; bunların da ya seçim veya veliaht tayini usulü olduğunu belirttikten sonra, bu iki yöntemin asıl olduğunu söyler. Hoca Şükrü, "Şurasını kaydetmek icab eder ki, gerek intihab, gerek velâyet-i ahd sûreti şerîat-ı İslâmiyye nazarında ne bir emr-i vücûbî ne de bir kaide-i usûlîdir. Binaenaleyh bu cihet, maslahatın muktezâsına ve milletin takdirine tabidir. İslâm için hangi cihette maslahat var ise o şık ihtiyar olunur."[222] diyerek, kendisine reddiye olarak kaleme alınan risale müellifleri ve "... İşte bunun içindir ki Büyük Millet Meclisi'nin hilâfeti hanedân-ı Âl-i Osman'a hasretmesi muvâfık-ı hikmettir."[223] diyen Seyyid Bey'le bu konuyu maslahat çerçevesinde ele almakla aynı şekilde düşünür. Her üç yaklaşımın da üzerinde ittifak ettikleri husus, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve üyelerinin halifeyi seçme yetkisine sahip olan ehl-i hall ve akd olarak yorumlanıp, kabul edilmesidir. Böylece klasik anlayışta sadece seçme hakkı ve ümmet adına seçtiği halifeye biat etme görevi bulunan ehl-i hall ve akd, yasama yetkisine de sahip olan Meclis ve üyeleri olduğu şeklinde yorumlanarak hem geleneksel teoriler çağdaş siyaset literatürü içerisinde yeniden şekillendirilmiş, hem de yeni bir siyasal biçim ve oluşum olarak ortaya çıkan Türkiye Büyük Millet Meclisi, geleneksel hilâfet argümanları bağlamında meşrûlaştırılmıştır.

221 H. Hulki- H. Rasih- İ. Sami, *Hâkimiyet-i Milliye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, s. 10.
222 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 18.
223 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 23.

4. Saltanatsız Hilâfet Modeli

a. Halifenin Yetki ve Sorumluluk Alanı

Saltanatın hilâfetten ayrılarak kaldırılmasıyla birlikte, siyasî tüm yetkilerden mahrum kalan halifenin ve hilâfet kurumunun mevcut siyasî model içerisinde meşrû bir zemine oturtulmasıyla ilgili olarak gündeme gelen konulardan biri de, halifenin ve hilâfet kurumunun nasıl bir fonksiyon icra edeceği sorunuydu. Bunun için de halife ve hilâfet kurumunun amacının ne olduğu hususunun tespit edilmesi gerekiyordu. Konuyla ilgili görüş belirtenlerin hemen hepsi, hilâfetin bir araç olduğu ve bunun başka şekillerde de gerçekleşebileceğini dile getiriyorlardı. Hilâfetin hükûmet olduğunu söyleyen Seyyid Bey'e göre, hilâfetin esas gayesi adâleti temin etmek, hukukun üstünlüğünü korumak ve milletin mutluluğunu sağlamaktır. Varlık nedeni bu amaçları gerçekleştirmek olan halifenin, biri dinî diğeri de dünyevî olmak üzere iki görevi vardır: "Halifenin dinî vazifesi şe'âir-i dîniyyeyi ikâme, fezâil-i İslâmiyye ve hakâyık-ı şer'iyyeyi îlâ ile İslâmiyet'in inkişâf ve teâlisine hizmettir. Dünyevî vazifesi de, mütemeddin bir devlet ve hükûmetin malûm olan vezâifini büyük bir ihtimam itina ile îfâ etmektir."[224]

Seyyid Bey, halifenin esas amaçlarını bu şekilde sıralayarak, bu vazifelerin başka siyasî bir örgütlenme biçimiyle de gerçekleşebileceğine kapı aralarken; Hoca Şükrü, bir hükûmetin yapması gereken ne kadar görev varsa, bunların tamamının hilâfet makamına ait olduğunu söyleyerek, dikkatleri siyasal yetki bakımından güçlendirilmiş halife üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Ona göre hilâfet makamının gerçekleştirmekle yükümlü olduğu dinî ve dünyevî vazifeler şunlardır: "Din ve itikâdı muhâfaza, ahkâm-ı şer'iyye ve i'lâmâtın icrasıyla davaların fasl ve rü'yeti,

224 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 32.

can ve mal ve ırzın temin-i masûniyeti, ukûbatın icra ve tatbiki, serhaddin muhâfazası, cihad, ganâim ve tekâlifin bernehc-i şer'î tevzi ve taksimi, beytülmâlden verilecek maaşların tayini, umûr-ı idare ve maliyeye emin ve sahib-i re'y kimselerin tayini, umûr-ı devlete sa'y ü ikdam ile şuûn ve vekâyi'in hüsn-i cereyanına mütemadiyen ihtimam."[225]

Halifenin kanun karşısındaki sorumluluğu konusu, Osmanlı'nın son dönemlerinde tartışmaların odak noktasını oluşturmuş ve bu dönemde halifeliğin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen saltanatla birlikte meşrû bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Osmanlı Mebusan Meclisi'nde, Kânûn-i Esâsî'nin 35. maddesinde yer alan, "Padişah hazretleri ihtiyaç halinde Mebusan heyetini feshedeceği zaman A'yan heyetiyle istişare edecek; ancak bu heyetin gerek lehte gerek aleyhte belirttiği görüşlere bağlı olmayacaktır." şeklindeki ifadelerde değişiklik yapılması hususunda yapılan tartışmalarda, Mustafa Sabri Efendi şöyle diyordu:

"Hukuk-ı saltanat muhtâc-ı tevsi' muhtâc-ı tezbid değil, muhtâc-ı tahlis bir haldedir. Sonra hilâfetten, şerîattan bahs olundu. Rica ederim hukuk-ı hilâfeti o kadar ta'mike sevk etmeyiniz. Eğer kitapları açar da imâmı'l-müslimîn olan zâtın hukukunu evsafını ta'dât edecek olursak içinden çıkamazsınız. Bu hukuk-ı hilâfet bahsini o kadar karıştırmayınız, biraz da kitaba uydurmaya çalışınız. Hilâfet-i İslâmiyye'de esas halifeyi fa'alun lima yurîd haline getirmek veyahut hatadan münezzeh farz etmek değildir."[226]

Yapılan bu tartışmalarda siyasî nüfûzu azalan padişahın yetkilerini güçlendirmek için halifelik boyutu ön plana çıkarılmaya çalışılmış ve bu tavır Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık yap-

225 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 21.

226 Ömer Lütfi, *Nazar-ı İslâm'da Makam-ı Hilâfet*, Selanik- 1330, s. 5. Ömer Lütfi, Meclis-i Mebusan'da yaşanan bu tartışmalarda M. Sabri Efendi'nin bu şekilde konuştuğunu aktarmakta ve onun bu görüşlerini eleştirmektedir.

mış olan Mustafa Sabri Efendi'nin bile sert tepkisine neden olmuştu. II. Meşrûtiyet döneminde halifenin sahip olduğu saltanatın, halifelikle ilgili argümanlar üzerinden meşrûlaştırılarak İslâm dinine uygunluğu vurgulanırken; Cumhuriyete geçiş sürecinde de yine aynı gerekçelerden hareketle halifenin yetkilerini kısıtlama anlayışı hakim olmuştur. Yine Osmanlı Kânûn-i Esâsî'sinde yer alan, "Zât-ı hazret-i padişâhînin nefs-i hümâyunu mukaddes ve gayr-ı mes'uldür." ibaresi, o dönemde, Osmanlı Anayasasının İslâm dinine uygun olduğunu açıklamak amacıyla, Ömer Ziyâeddîn Efendi tarafından kaleme alınan *Mir'ât-ı Kânûn-ı Esâsî* isimli eserde şu şekilde yorumlanıyordu: "Lâ yus'elu 'ammâ yef'alu ve hum yus'elûn[227] âyet-i kerîmesiyle ve kullukum mes'ulûn... hadîs-i şerifi ile, padişahlara nisbeten âhirette mes'ul olurlar demektir. Yoksa padişahı mes'ul edecek başka bir kuvvet ve sâil mutasavver değildir. Çünkü kuvve-i icrâiyye ve tenfiziyye reisi padişahtır."[228] Seyyid Bey ise Osmanlı Anayasasında padişahın sınırsız yetki sahibi olduğu hakkındaki bu maddenin, Avrupa anayasalarından alındığını ve İslâm dinine tamamen aykırı olduğunu belirtir. İslâm dininde hiç kimse mukaddes değildir ve "insanlara ait mukaddes bir şey varsa o da hukuktur."[229] Halife manevî ve uhrevî hususlarda olduğu gibi maddî ve dünyevî konularda da sorumluluk ve haklar bakımından toplumun diğer fertleriyle eşit bir konumdadır. Avrupa'nın eski hükümdarlarının bazı kutsal haklara sahip olduğu düşünülürdü; ancak İslâm dini böylesi hurafeleri tanımaz ve halife toplumun diğer fertleri gibi hukuk önünde eşit muameleye tabi olup herhangi bir ayrıcalığa sahip değildir.[230]

Halifenin yetki ve sorumluluğu hakkında Hoca Şükrü de, hükûmet anlamında kullandığı hilâfetin teokratik bir sistem olma-

[227] Enbiyâ 21/ 23.
[228] Ömer Ziyâeddîn, *Mir'at-ı Kânun-ı Esâsî*, s. 9-10.
[229] Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 34.
[230] Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 34 .

dığını; papa gibi masum görülüp dinî bakımdan kurallar koymaya yetkili olmadığını ve yaptığı her işten sorumlu olarak toplumun diğer fertleriyle aynı haklara sahip olduğunu belirtir. "İslâm nazarında hulefâ, ümerâ, hükkâm, mütehakkim değil; hadimdir, ecîrdir. İslâm'da hakimiyet hulefâda değil şer'dedir, halife hâdim-u şer'dir. Yani halife tâbi', şer' metbu'dur. Halife de efrâd gibi ahkâm-ı şer'iyyeye ittiba' ile mükelleftir. Zâtı ve şahsı itibarıyla efrâd-ı ümmetten fazla bir hukuka, fazla bir imtiyaza mazhar değildir."[231]

Seyyid Bey, "Halifenin haiz olduğu kuvvete, halk üzerinde tasarruf-ı 'âmm selâhiyetine lisan-ı fıkıhta velayet-i 'âmme denir. Halife bu kuvveti doğrudan doğruya milletten ahz u iktibâs eder. Bu kuvvet, bu hâkimiyet milletin kendi hakkıdır. Millet bunu bey'atle halifeye tefviz eder."[232] diyerek, halifenin halk üzerinde sahip olduğu yetki ve sorumluluğu, velâyet kavramı ekseninde değerlendirmiş ve halifenin bu otoritesini halktan aldığı yetkiye dayandırdığını belirtmiştir. Hilâfetin tanımını, kelâm kitaplarındaki tanımından daha çok fıkıh kitaplarından yaptığı alıntılarla hukukî bir çerçeveye oturtan Seyyid Bey'in, İslâm hukukunun bir kavramı olan ve otorite anlamında kullanılan velâyet kavramının çeşitli anlamları üzerinde derinlemesine yaptığı açıklamalardan hareketle, halifenin yetki ve sorumluluğunun kaynağını, sınırlandırılıp sınırlandırılamayacağını ve bu yetkilerin kısmen veya tamamen başka bir otoriteye devredilip devredilemeyeceğini sorgulaması; Meclis halifeliği sürecinin yaşandığı bir dönemde siyasî alanın, dinî alan üzerinden nasıl meşrûlaştırıldığını göstermektedir.

İslâm hukukunun bir kavramı olan velâyet kavramının, velâyet-i âmme ve velâyet-i hassa şeklinde ikiye ayrıldığını söyleyen Seyyid Bey, bunlardan birincisinin toplumun tüm bireyle-

231 Hoca Şükrü, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, s. 21.
232 Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 36.

rine ait olan her türlü işlerde velâyet anlamına geldiğini ve halifenin velâyetinin bu kapsama girdiğini; ikincisinin de velî, vasî baba ve kâdının velâyeti olduğunu; bunun da hem kapsadığı şahıslar hem de işler bakımından sınırlı olduğunu belirtir. Ona göre halifenin sahip olduğu hâkimiyet ve genel velâyet doğrudan doğruya milletten alınmıştır ve bu da hâkimiyet-i milliyye kavramıyla aynı anlama gelir.[233] Halifenin sahip olduğu yetki ve otoriteyi, modern dönemin bir siyaset literatürü olan ulusal egemenlik kavramıyla özdeşleştiren Seyyid Bey, sultanların sahip oldukları kuvvet ve otoriteyi de "Bu, artık fıkhın beyan ettiği meşrû velâyet-i âmme değildir. O saltanattır, şer'an mezmum ve merdud olan kahr ve tağallub, cebr ve tasalluttur. Onun kaidesi, filanı yoktur. Onun yalnız bir kaidesi vardır ki o da kılıçtır. Zaten sultan kelimesi fi'l-asl kahr ve saltanat manasınadır; tasallut demektir. Padişaha sultan denmesi de bundandır; yani ibâdullahın başına musallat olduğundan, bela kesildiğindendir."[234] şeklinde açıklayarak, halifelikten ayrılarak kaldırılan saltanatın artık hiçbir önem taşımadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

b. Hükûmet ve Hâkimiyet-i Milliyye

Cumhuriyete geçiş sürecinde siyaset alanında benimsenen yeni kavram ve kurumların; geleneksel hilâfet, şûrâ, ehl-i hall ve akd literatürü bağlamında değerlendirilip, meşrû bir zemine yerleştirme ve mevcut siyasî yapılanmaya gelenek içerisinde kök arama faaliyeti, o dönemindeki İslâm siyaset düşüncesinin en belirgin karakteri olarak görülür. Bu düşüncenin en belirgin özeliğini ve formunu Hoca Abdullah Efendi'nin "Hilâfet-i Sahîha" başlığıyla kaleme aldığı makalesinde görmek mümkündür. Ona göre hilâfet ve saltanattan amaç, hükûmettir. Hükûmet, hal-

233 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 38.
234 *A.g.e.*, s. 39.

kın bireysel olarak yapamadığı işlerini yapması için kendi özgür iradesiyle seçtiği bir heyettir ve bu heyet, bugün için Türkiye Büyük Millet Meclisi olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla TBMM, bugün için hilâfetin tecelligâhıdır ve TBMM hükûmeti yalnızca hilâfetin istinatgâhı olmayıp, aynı zamanda onun kaynağı ve merkezidir. O halde hangi yönetim şeklinin kamu yararı ve menfaatini temin ettiğine bakılarak, o şeklin İslâm dinine uygun olduğunu tasdik etmekte tereddüt edilmemelidir. Hoca Abdullah Efendi, "Bugün başta ne sultan ve ne de bey bulunmayıp ve emruhum şûrâ beynehum mucibince, en ziyade şer'e muvafık olarak bir şûrâ-i ümmet bulunduğundan ve biz kendi tabirimizce şûrâya meclis dediğimizden, bugün mevcut olan hükûmetimize, âzası maddeten mevcut olan meclise izafe ederek Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti diyoruz."[235] şeklindeki yorumuyla, geleneksel İslâm siyaset düşüncesinin bir kavramı olan şûra prensibinin, modern siyaset anlayışının bir tezahürü olan Meclis hükûmetiyle aynı olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Asırlardan beri hilâfet ve saltanat şeklinde uygulanagelen İslâm siyaset düşüncesindeki hakimiyet teorisinin, artık farklı bir hükûmet şekliyle de hayata geçirilebileceğini söyleyenlerden biri de Hoca Rasih Efendi'dir. "İslâm'da Hakimiyyet ve Tesîs-i Hükûmet" başlığıyla kaleme aldığı makalesinde, İslâm dininin diğer dinler gibi yalnızca mevâizden ibaret olmadığını; Müslümanların emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerle sorumlu oldukları gibi, hakkı gerçekleştirmek ve adaleti dağıtmakla da mükellef olduklarını; bu görevleri yerine getirmek için dini yayan, halk arasında güven ve huzuru temin eden, halkı ve İslâm coğrafyasını her türlü saldırı karşısında koruyan orduları oluşturacak bir teşkilâta sahip olmaları gerektiğini söyleyerek, dinin

235 Hoca Abdullah Efendi, "Hilâfet-i Sahiha", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet*, s. 52-53.

236 Hoca Rasih Efendi, "İslâm'da Hâkimiyet ve Tesis-i Hükûmet", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet*, s. 33.

siyasal bir örgütlenmeyi zorunlu kıldığını söylemektedir.[236] Ancak bu siyasal örgütlenme, idareyi zorla ele geçirip milletin mutluluk ve refahını düşünmeyen; sahip olduğu maddî imkânları yandaşları için seferber eden; milletle hükûmeti birbirinden ayrı iki şeyler gibi gören ve İslâm öncesi dönemlerin bir kalıntısı olan; İslâm'ın temel esaslarıyla bağdaşmayan sultanlar hükûmeti şeklinde değildir. Çünkü bu tür siyasal örgütlenmeler, dinin Müslümanlara kurmalarını vacib kıldığı hükûmetin varlık nedeni olan eşitlik ilkesiyle bağdaşmamaktadır.[237]

Hoca Rasih Efendi'ye göre, Osmanlı hilâfeti de İslâm'ın öngördüğü bu siyasal örgütlenmeyi gerçekleştirememiştir. Çünkü onların uyguladığı "tahakküm ve tecebbürün vus'at ve şümûlü, şer'i celîl-i İslâm'da hükûmet mefhumundaki mesâlih-i ümmeti ibtala sebep olmuştur. Mesâlih-i ümmetin halelden vikâye ve ümmetin saadet ve refahını düşünmek, aramak ve ittihaz-ı tedabir etmek vazifesiyle mükellef erbâb-ı hal ve akd ortadan kaldırılmış, millet doğrudan doğruya heyet-i umumiyesiyle kendi işine kendisi karıştırılmadığı gibi umûr ve hususâtını kendi nâm ve hesabına takip edecek, arayacak, düşünecek vekillerden mahrum edilmişti."[238]

Geçmiş siyasal tecrübeyi, dinin siyasal alanla ilgili olarak belirlediği ilkeleri referans alarak olumsuzlaştıran ve yine aynı referanslardan hareketle mevcut kurum ve kavramları meşrû bir çerçeveye oturtmaya çalışan bu bakış açısının en kapsamlı örneğini, Seyyid Bey'in konuyla ilgili değerlendirmelerinde bulmak mümkündür. Halifenin sahip olduğu yetki ve sorumluluğu velâyet kavramı çerçevesinde ele alan Seyyid Bey, yine bu kavramdan hareketle, bireylerin ve toplulukların kendi işlerini kendileri gördükleri gibi, diledikleri taktirde bu görevi bir veya birkaç kişiye devredebileceklerini belirtir. Milletin de, bireyler ve top-

237 *A.g.e.*, s. 35.
238 *A.g.e.*, s. 40.

luluklar gibi kendisine ait olan işleri görmesi için böyle bir yetki devri hakkına sahip olup olmadığı sorusuna Seyyid Bey şu cevabı vermektedir. Milletin kendine ait olan işleri bizzat yürütmesi maddî olarak mümkün değildir. Çünkü İslâm dünyasındaki her ferdin bir araya gelip, her hususta görüş belirterek ortak bir karara varması imkânsızdır. Bu durumda millet, başkasına yetkisini devretmek zorundadır. Seyyid Bey sorduğu soruyu bu şekilde cevaplandırırken; asıl meselenin özünü teşkil eden şu problemle yüz yüzedir. Millet bu yetkilerini halife veya imam adında bir şahsa devretmek dinen zorunlu mudur yoksa bu yetkisini usûlüne uygun bir şekilde seçilmiş örgütlü bir temsilciler heyetine de devredebilir mi?[239]

Seyyid Bey, bu sorunun çözümü için yine mezhep imamlarına ve müctehidlere başvurur; ancak onlardan bu konuyla ilgili olarak açık ve doğru bir açıklama bulamaz. Sonra gelen âlimler de, hilâfet meselesine fazla önem vermediklerinden konuyla fazla uğraşmamışlar ve ayrıntıları kelâmcılara bırakmışlardır. Ancak kelâmcılar da kendilerine muhalif olan Hâricîler ile Şiîlerin görüşlerine cevap verip onları çürütmeye çalışmışlardır. Kısaca ne fıkıh kitaplarında ne de kelâm kitaplarında, hilâfet ve hükûmet konusu hakkında detaylı bir açıklama bulmak mümkün görünmemektedir. Kelâm kitaplarında konuyla ilgili olarak sadece "Cumhur Ehl-i Sünnet, ümmet-i İslâmiyye üzerine sözü muta' ve emr ve nehyi vâcibu'l-ittiba' bir imam nasb ve tayini vacib olduğuna kâil olmuştur. Lâkin bu vücûbu isbat için îrad olunan delâil nâfiz bir nazarla tedkik edilirse görülür ki vâcib ve lâzım olan tesis-i hükûmettir. Caiz olmayan da hükûmetsizliktir."[240] Hukukun üstünlüğünü sağlamak, orduları donatmak, insanlar arasındaki ihtilafları çözmek ve dini ikame etmek gibi tüm Müslümanlar arasında ortak olarak kabul edilen

239 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 42.
240 Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 42.

amaçların gerçekleştirilmesi için lüzumlu görülen halife ve hilâfet kurumu olmadan da, sözü edilen bu amaçların tamamı düzen ve güveni sağlayan herhangi bir hükûmet şeklinin kurulmasıyla da gerçekleşebilir. Yeter ki insanların hakları korunsun ve milletin maslahatlarına zarar verilmesin. Eğer bir hükûmetin kurulup bir danışma meclisiyle milletin işlerini görme imkânı olmasaydı, eskiden olduğu gibi şimdi de başımızda bir padişahın bulunması zorunlu olabilirdi.

Seyyid Bey, ümmetin başıboş bir şekilde anarşi içinde kalmaktansa bir padişah veya sultanın istibdâdına katlanmanın, ehven-i şerreyn kuralı gereği büyük zararı küçük zararla ortadan kaldırmak şeklinde kelam kitaplarında yer alan açıklamaların, günümüz için geçerli olmayacağını söyler ve bunun sebebini de şu şekilde belirtir. "Ulemâ-i İslâm, bugünkü eşkâl-i hükûmeti bilmezlerdi; çünkü zamanlarında mevcut değildi, görmemişlerdi. Bu cihetle o yolda beyân-ı mütalaa etmekte mazurdurlar. Fakat biz mazur olamayız. Zira biz zamanımızda hükümdarsız, padişahsız öyle şekl-i hükûmetler görüyoruz ki memleketi daha güzel idare ediyorlar, hukûk-ı nâsı daha âdilâne sıyanet eyliyorlar. Evet, o vakit ki efrâdın terbiye-i siyâsiye ve seviye-i ictimâiyeleri bu türlü hükûmet teşkiline müsait olmayabilir. Bunu biz de teslim ediyoruz. Lâkin bu başka bir meseledir. Bahs onda değil. Bahsimiz, herhangi bir şekilde olursa olsun muntazam ve âdil bir hükûmet teşkili mümkün ve hatta vâki olduğu halde dahi yine hakimiyet-i mutlakayı hâiz bir imam nasbı vâcib olur mu olmaz mı meselesidir."[241] Seyyid Bey'in bu yorumu, siyaset alanı başta olmak üzere hayatın hemen her alanında yeni ictihadlara ihtiyaç duyulduğu ve bu ictihadın zamanın değişen koşulları göz önünde bulundurularak yapılması gerektiği şeklinde çağdaş İslâm dünyasında seslendirilen düşüncenin, siyaset felsefesinde uygulandığının açık

241 Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 44.

bir göstergesidir.

İslâm toplumunun siyaset alanında yüz yüze geldiği modern kurum ve kavramların eski dönemlerde olmayışını, bu alanda fikir beyan edilmemesinin bir sebebi olarak gören Seyyid Bey'in bu düşüncesini Halil Hulki ve arkadaşları da kabul eder. Hz. Peygamber döneminde Müslümanların sayısı, isimleri siyer kitaplarına geçecek kadar azdı. Böyle bir dönemde yargı, yasama ve imâmet görevleri, tek şahıs tarafından rahatlıkla yürütülebilirdi. Fetihlerin başlamasıyla genişleyen İslâm coğrafyasında, bu görevlerin bir kişi tarafından yürütülmesi zorlaşınca, Hz. Ömer yargı vazifesini ayırdı. "O devirlerde bir zât-ı âzim hem kâdı, hem müftî, hem emîru'l-ceyş, hem hazinedâr, hem müdîr, hem siyasî olabilirdi. Yakın zamanlara kadar da öyleydi. Fakat bugün mümkün müdür? İhtisas asrındayız. Asker olmayan, son tarzda ulûm-ı askeriyeyi bilmeyen kumandan olamaz. Askerden bir imâmu'l-müslimîn intihap etsek, ağleb ihtimal o bir kâdı olamaz. Kudattan birini hilâfete geçirsek, o kumandanlık edemez."[242] Siyaset alanı günün değişen koşulları doğrultusunda yeniden dizayn edilince, ortaya meclis hükûmeti çıkar. Zaten İslâm'ın, siyaset alanında yapılmasını istediği husus bir hükûmet kurmaktır ve Müslümanların hükûmetsiz kalmamalarıdır. Tarihî süreç içerisinde bu hükûmet, hilâfet şeklinde ortaya çıkmıştır. Çünkü hilafet demek, hükûmet-i İslâmiyye demektir. Bir hükûmet kurmak bütün Müslümanların hakkıdır. Müslümanlar isterlerse bu haklarını bir veya birkaç kişiye hatta bir heyete bile devredebilirler. Fıkıh kitaplarında halifenin görevleriyle ilgili birçok husus zikredilmiştir. Bunların başında Müslümanların topraklarını yabancıların saldırıları karşısında korumak gelir. Oysa halife adını taşıyan ve Yıldız ile Beşiktaş saraylarında yaşayan kişi, bu cihad vazifesini yerine

242 H. Hulki-H. Rasih-İ. Sami, *Hâkimiyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, s. 16.

getirememiştir. Bunun üzerine Müslümanlar, içinde bulundukları karışık duruma son vermek için İslâm'ın emrini yerine getirerek bir hükûmet kurdular. Bu hükûmet cihad farizasını yerine getirmek için bir ordu kurdu ve dinin emirleri doğrultusunda harekete ederek bundan asla şaşmadı. " Hulefâ-i râşidin efendilerimizden sonra şekilyâb olan en şer'î hükûmet budur. İşte buna mebnîdir ki Cenâb-ı Hak o hükûmete ve onun ordularına nusret ihsan buyurdu."[243]

B. ALİ ABDURRÂZIK: DİN-SİYASET AYRIMI

1. Hilâfet Modeline Yönelik Yaklaşımları

a. Geleneksel hilâfet teorisinin eleştirisi

Sünnî siyaset modeli olarak kurumsal bir nitelik kazanan hilâfetin, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kaldırılmasıyla birlikte, İslâm dünyasının entelektüel nabzının hızla attığı Mısır'da tüm dinî çevrelerin dikkatleri Ali Abdurrâzık'ın[244] kaleme aldığı *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli eseri üzerinde yoğun-

---

243 H. Hulki- H. Rasih- İ. Sami, *Hâkimiyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, s. 16.

244 Ali Abdurrâzık, Mısır'ın Minye ilinde 1887 yılında doğdu. Abdurrâzık ailesi, Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencilerinin aralarında bulunduğu birçok ilim ve siyaset adamının toplantılarına ev sahipliği yapmasının yanı sıra, Hizbu'l-Ümme ve Hizbu Ahrâri'd-Dustûriyyîn adıyla Mısır'ın siyaset dünyasında önemli bir konuma sahip oluşumlarda da etkin bir rol oynuyordu. Ali Abdurrâzık, Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzettikten sonra Ezher Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladı. 1912 yılında mezun olduktan sonra ekonomi tahsili görmek amacıyla İngiltere'ye gitti. Ancak I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte tahsilini tamamlayamadan Mısır'a dönmek zorunda kaldı. 1915 yılında kadı olarak atandı ve el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm isimli eserini yayınladığı 1925 yılına kadar bu görevini sürdürdü. Bu kitabı yüzünden Alimler Yüksek Konseyi tarafından kurulan mahkemede yargılandı ve Ulema Heyeti'nden çıkarılarak görevinden uzaklaştırıldı. Kardeşi Şeyh Mustafa Abdurrâzık (1885-1946) Ezher Üniversitesi Rektörlüğü'ne getirilince hakkında verilen karar bozularak tekrar alimlik payesi verildi. İbrahim Abdulhadi Paşa (1898-1981) kabinesinde Vakıflar Bakanı olarak 1948-1949 yıllarında görev yaptı. *El-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli kitabından başka *el-İcma' fî Şerîati'l-İslâmiyye* ve Arap dili ve belâğatıyla ilgili bazı ders notlarını içeren *Emali Ali Abdurrâzık* isimli eserleri bulunan Abdurrâzık, 1966 yılında Kahire'de vefat etti.

laşıyordu. Tarih boyunca Müslümanların siyasal bir modeli olarak süregelen hilâfetin dinî temellerinin sorgulanması, hilâfet kurumunun lağvedilmesiyle birlikte siyasal bir buhranın yaşandığı İslâm dünyasının ilmî atmosferi, gergin tartışmaların yapıldığı bir sürece doğru sürüklenmesine sebep olmaktaydı.[245]

Ali Abdurrâzık, genel anlamda din-siyaset ilişkilerini hilâfet bağlamında dile getirerek, geleneksel hilâfet teorilerini eleştirir. Müslümanların hilâfeti ve imâmeti, "Din ve dünya işlerinde Peygamber'e vekâlet etmek üzere genel liderlik"[246] anlamında kullandıklarını belirterek, bu tanımın beraberinde şu neticeleri doğurduğunu dile getirir: "Bunun açıklaması şudur. Onlara göre halife, bulunduğu makam itibariyle Rasûlullah'ın konumundadır. Hz. Peygamber, hayatında Allah'tan aldığı bu dinin emirlerini uygulamış, uygulanmasını sağlamış ve savunmasını yapmıştır. Ve yine onlara göre Allah, Muhammed'i İslâm'a davet etmek, kanunlarını insanlara tebliğ etmek için seçtiği gibi bu dinin korunması ve dünyanın idare edilmesi görevini de ona vermiştir. Peygamber vefat ettikten sonra halifeler, onun yerine dini koruma ve dünyayı idare etme görevini üstlenmişlerdir."[247] Böylece dini koruma ve dünyayı idare etme görevini üstlenen halifelerin, ümmet içindeki yeri Peygamber'in Müslümanlar arasındaki konumuyla özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla ümmetin, kendilerini yönetme yetkisi taşıyan halifeye tam anlamıyla itaat etmeleri ve onu sevmeleri gerekir. Çünkü o, dinin emirlerinin yerine getirilmesi ve hükümlerin uygulanmasında, kendisinden daha şerefli bir makamın bulunmadığı Peygamber'in vekili konumundadır. Her durumda onu dinlemeleri ve ona itaat etmeleri gerekir. Çünkü yöneticilere itaat etmek Allah'a itaat etmek, onlara isyan etmek de Al-

245 Avva, Muhammed Selim, *Fi'n-Nizâmi's-Siyâsî li'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kahire-1989, s. 123.

246 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Tunus-1999, s. 10.

247 *A.g.e.*, s. 10.

lah'a isyan etmektir.

Yöneticiye itaat ve isyan etmeyi Allah'a itaat ve isyan etmekle eş tutan bu geleneksel anlayışa karşı çıkan Ali Abdurrâzık, yöneticiye itaat etmeyi bazı kurallara bağlayan bir yaklaşımın da bulunduğunu ve bu yaklaşım çerçevesinde hilâfet ile saltanatın birbirlerinden farklı şeyler olduğu şeklindeki bazı yorumların da olduğuna dikkat çekerek, İbn Haldun'un şu tespitini aktarır. "Tabiî saltanat, insanları istek ve arzu doğrultusunda idare etmektir. Siyasî saltanat ise, dünyevî menfaatleri elde etmek ve zararları gidermek için aklın gerekleri doğrultusunda davranmaktır. Hilâfet ise, insanların Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket etmelerini sağlamaktır."[248]

İbn Haldun, gerçek anlamdaki hilâfetin Hz. Ali ile birlikte son bulduğuna inanır. Çünkü ondan sonra saltanat ortaya çıkmıştır. Halifelere bunca yetki ve otorite tanıyan ve onu Peygamber'in makamına yerleştiren; ancak halifenin tüm bu yetki ve sahip olduğu otoritenin kaynağının ne olduğu ya da gücünü hangi kaynağa dayandırdığı konularında tatmin edici bir cevap alamadığını söyleyen Abdurrâzık, bu konunun da siyasetin diğer konuları gibi ihmal edildiği kanaatini taşır. Ona göre, bu konularda görüş belirten âlimlerin söyledikleri incelendiği taktirde, Müslümanlar arasında bu hususla ilgili olarak iki farklı yaklaşımın bulunduğu görülecektir.

Birinci görüş; halife sahip olduğu otoritesini ve gücünü Allah'ın otoritesinden ve gücünden alır şeklindedir. Hem âlimler hem de Müslümanlar arasında bu düşünce yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Sözkonusu âlimlerin hilâfetle ilgili olarak yazdıkları, bu düşünce doğrultusundadır. Bunlar, halifeyi Allah'ın gölgesi olarak kabul etmişlerdir. Ebû Ca'fer Mansûr, kendisini Allah'ın yeryüzündeki otoritesi olarak görmüştür. İslâmiyet'in

248 İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebî Bekr Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvahid Vafi, Kahire- II, s. 570.

ilk asrından itibaren âlimler ve şâirler, bu düşünceyi benimseyerek Allah'ın halifeyi seçtiğini ve ona hilâfeti verdiğini ileri sürmüşlerdir.[249] Özellikle hicrî 5. asırdan itibaren kaleme alınan eserlerin önsözlerinde, dönemin yöneticisi insanüstü vasıflarla övülmekte ve Allah'ın makamına yakın bir makama kadar yükseltilmektedir. Kısaca halifenin sahip olduğu otoritesini Allah'tan aldığı hususu, Müslümanlar arasında yaygın olarak kabul görmüş bir görüştür.[250]

İkincisi de; bazı âlimlerin benimsediği ve dile getirdiği şu görüştür. Halife, gücünü ümmetten alır. Ümmet, halifeyi seçer ve onun dayandığı gücün kaynağını temsil eder. Ali Abdurrâzık, bu görüşün Allâme el-Kâsânî tarafından dile getirildiğini belirterek, onun şu yorumunu aktarır: "Vekili vekâletten çıkaran her husus, aynı zamanda kadıyı da kadılıktan çıkarır... Çünkü vekil, müvekkilin yetki vermesiyle onun adına onun işlerini görür."[251] Yönetenle yönetilen arasındaki ilişkinin temelini bir sözleşme akdi olarak gören bu yaklaşım, önceki bölümde görüşlerini incelediğimiz Seyyid Bey tarafından da dile getiril-

---

249 Ali Abdurrâzık, bazı şâirlerin yöneticiler hakkında söyledikleri şiirleri bu düşüncesini desteklemek amacıyla kitabına almıştır. Bu şiirlerin bazı dizeleri şu şekildedir:

"Onun hilâfete gelmesi belirlenmiş bir kaderdi
Mûsâ'nın, Rabbine gelişinin bir kaderle olduğu gibi."

Ferezdak, Hişam hakkında şu dizeleri terennüm etmiştir:

"Hişam, Allah'ın insanlar için seçtiği bir kişidir
Her yerin karanlıkları onunla aydınlığa kavuşur.
Sen Peygamberden sonra bu insanlar için,
Kuraklığa karşı bulutlarından ümit beklenen bir gökyüzüsün".

Bir başka şâir de şöyle demektedir:

"Kaderin dilediği değil, senin dilediğin geçerlidir
Hükmet! Sen Vahid ve Kahhar olansın."

Bu dizeler, Endülüslü şâir İbn Hâni'ye nispet edilmiştir. O, bu dizelerle herhangi bir halifeyi övmeyip, İsmâilî bir imam için söylemiştir. Mearrî ise *Risâletu'l-Ğufrân* isimli eserinde, bu dizelerin İbnu'l-Kâdı diye anılan bir şâire ait olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hüseyin, Muhammed Hıdr, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire, 1344, s. 19.

250 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s.17.

251 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 18.

mişti. Zaten Ali Abdurrâzık, bu görüşün modern dönemde dile getirildiğine şu ifadelerle işaret etmektedir: "Ankara'daki Büyük Millet Meclisi Hükümeti tarafından neşredilen ve Türkçe'den Arapça'ya Abdulğanî Seni bey tarafından çevrilip Mısır Hilal Matbaası'nda 1924 yılında, *el-Hilâfe ve Sultatu'l-Ümme* ismiyle yayımlanan kitapçık, bu görüşün en iyi şekilde ele alındığı ve savunulduğu bir eserdir."[252] Ali Abdurrâzık'ın sözünü ettiği bu kitapçık, üzerinde yazar adı, baskı tarihi ve yeri bulunmayan, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye* isimli eserdir ve Arapça baskısıyla ilgili verilen bilgiler bu kitapçığın künyesinde yer almamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu kitapçık Seyyid Bey'e aittir. Çünkü hilâfetin kaldırılmasıyla ilgili yapılan Meclis oturumunda, Adliye Vekili olarak söz alan ve hilâfetin dinî mahiyeti hakkında uzun bir konuşma yapan Seyyid Bey, sözlerinin arasında daha önceleri bu konuyla ilgili bir risâle kaleme aldığını belirtmiş ve büyük ölçüde sözünü ettiği bu risâlede dile getirdiği görüşleri tekrarlamıştır.[253] Bu kitapçığın, Ali Abdurrâzık'ın hilâfetle ilgili görüşleri üzerinde büyük bir tesir uyandırdığı görülmektedir.

Müslümanlar arasında halifenin sahip olduğu egemenliğin kaynağı hakkındaki bu iki yaklaşımın bir benzerinin de, Avrupalılar arasında görüldüğünü belirten Ali Abdurrâzık, birinci görüşün; Thomas Hobbes tarafından dile getirilen "kralların saltanatı kutsal ve hukukları semavîdir"[254] görüşüyle, ikincisinin de; John Locke tarafından dillendirilen görüşle paralellik

252 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 19.

253 Bkz. 162. dipnot.

254 İngiliz filozof T. Hobbes (1588-1679), devlet otoritesinin kutsallığını ve sorgulanamaz olduğunu savunurken; J. Locke (1632-1704), liberal yaklaşımın öncülerinden olup, din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini söylemiştir. Bkz. Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İst.-1999, s. 128, 188; Cranston, Maurice, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İst.- 2000, s. 54, 65.

255 Abdurrâzık, s. 19.

arz ettiğini belirtmektedir.[255]

b. Hilâfetin dinî hükmü

Ali Abdurrâzık, hilâfetin mahiyetiyle ilgili olarak Müslümanlar arasında iki farklı yaklaşımın bulunduğunu; ancak hilâfeti Hz. Peygamber (s.a.v)'in makamının bir temsilcisi olarak görüldüğü birinci görüşün tarih boyunca yaygın bir şekilde süregeldiğini belirttikten sonra, halife tayin etmenin din açısından bir zorunluluk olup olmadığı hususunu açıklamaya çalışır. Müslümanlar arasında yaygın olan kanaate göre, bir halife seçmek dinî bir zorunluluktur ve Müslümanlar bu görevi yerine getirmedikleri taktirde topluca günahkâr sayılmış olurlar. Bu hususta Müslümanlar arasında bir icmâın bulunduğunu dile getiren İbn Haldun'un şu görüşüne yer verir: "Bazı kimseler, halife tayin edilmesinin aklî veya şer'î bir zorunluluk olmadığı görüşünü dile getirmektedirler. Bunların başında Mu'tezile'den el-Asam ve bazı Hâricîler gelir. Bunlara göre vâcib olan şer'î hükümleri uygulamaktır. Şayet ümmet, adâletin yerine getirilmesi ve Allah'ın hükümlerinin uygulanması hususunda birleşirse, ne imâmete ne de imam tayin etmeye ihtiyaç kalır. Ancak bunların bu görüşlerine karşı icmâın bulunduğu bir gerçektir."[256]

İbn Haldun, aykırı olarak nitelediği bu görüşlere karşı var olduğunu söylediği icmâın, hem sahabe hem de tabiîn tarafından gerçekleştiğini şu şekilde açıklar: Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefâtından hemen sonra sahâbe, Hz. Ebû Bekir'e biat ederek işlerinin yürütülmesi hususunu ona havale etmişlerdir. Onlardan sonra da her asırda bu uygulama devam ederek gelmiş ve insanlar, hiçbir zaman başı boş anarşi içerisinde bırakılmamıştır. Tüm bu uygulamalar, bir imam tayin etmenin vâcib olduğu konusundaki icmâı gösterir. Ayrıca dinî görevlerin yerine getirilmesi ve halkın mutluluğunun sağlanması, farz oluşunda kuşku bulunmayan iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak gibi-

256 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 575.

dir. Herhangi bir imam tayin edilmeden de bunların yerine getirilmesi mümkün değildir. Eğer bu görev yerine getirilmezse, insanlar arasında haksızlıklar başgösterir ve anarşi ortamı doğar. Dinin, aklın, nefsin, nesebin, malın ve namusun korunması gibi hususların toplum içerisinde yerine getirilmesi için bir yöneticinin bulunması zorunludur.[257]

Ali Abdurrâzık, İbn Haldun tarafından dile getirilen ve Müslümanlar arasında genel kabul görmüş bu kanaatin, ne Kur'ân ne de Sünnet tarafından açık bir şekilde destek görmediği görüşündedir. Çünkü bir imam tayin etmenin farz olduğu hususunda görüş beyan eden âlimler, bu söylediklerine delil teşkil edecek herhangi bir âyet bulamamışlardır. Eğer bu âlimler, Kur'ân'da halife tayiniyle ilgili bir âyet bulabilselerdi, bu âyeti delil olarak göstermekten geri durmayacaklardı. Hatta doğrudan doğruya konuyla ilgili bir âyet bulmaları şöyle dursun; dolaylı bir şekilde delil niteliği taşıyan başka bir âyet dahi gösterebilselerdi, hilâfet savunucuları bunu hemen kullanacaklardı. Bundan dolayıdır ki bazı âlimler, kendi görüşlerini destekleyen bir âyet bulamadıkları için bazen icmâ deliline bazen de akıl ve mantık yürüterek yaptıkları kıyaslara sığınmak zorunda kalmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de zikri geçen "Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Elçi'ye ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin!.."[258] ile "Halbuki onu Elçi'ye ve aralarında buyruk sahiplerine götürselerdi, içlerinden işin içyüzünü araştırıp çıkaranlar, onun ne olduğunu bilirlerdi..."[259] âyetlerinin hiçbiri imâmetle ilgili olarak yorumlanamaz. Zaten hilâfet savunucuları da bu âyetlerden hareket ederek kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmamışlardır.

Hilâfet teorisini siyasal bir sistem olarak savunanların, görüşlerine delil olarak getirmeleri muhtemel olan bu iki âyette geçen

257 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 579.
258 Nisâ 4/59.
259 Nisâ 4/83.

buyruk sahipleri ifadesiyle, Müslümanların kendi işlerini görmeleri için havale ettikleri bir gurubun bulunmasının amaçlandığını belirten Ali Abdurrâzık, bu âyetlerin bu şekilde anlamlandırılmasının hilâfet olarak yorumlanmasından daha kuşatıcı olduğu görüşünü dile getirir.[260] Ona göre, her şeye açıklık getiren Kur'ân'ın, imâmet veya hilâfet konusunda açıkça bir şey beyan etmemesi ilginçtir. Ayrıca hilâfet konusu yalnızca Kur'ân tarafından ihmal edilmemiş, Sünnet de bu hususla ilgili olarak bir şey söylememiştir. Sünnetin de hilâfet konusuyla ilgili olarak bir hüküm beyan etmemesinin en açık delili, âlimlerin bu konuyla alakalı herhangi bir hadis getirememeleridir. Eğer konuyla ilgili bir hadis bulabilselerdi, bu hadisi delil sıralamasında icmâdan önce zikrederlerdi.[261]

Ali Abdurrâzık, hilâfet teorisini savunan kimselerin, kendi görüşlerini destekleyen herhangi bir âyet veya hadis getiremediklerinden dolayı icmâ deliline[262] sarıldıklarını bu şekilde izah ettikten sonra, kendisinden önce bu konuda bir kitap yazarak hilâfetin dinî mahiyetini açıklayıp savunmasını yapan Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşlerini de şu şekilde eleştirir: "Reşîd Rızâ, hilâfetin dinî bir zorunluluk olduğu hakkında sünnetten bir delil bulmaya çalışır ve Sa'duddîn Taftazanî'nin, imâmetin vacib oluşuyla ilgili getirdiği delilleri aktarır. Ancak bu deliller arasında, ne Allah'ın kitabından ne de Râsûlullah'ın sünnetinden bir şey bulunmamaktadır. Bu durumda Reşîd Rızâ, Sa'duddin Taftazanî'ye itiraz ederek şöyle der: 'O ve onun gibi davranan diğer âlimler, imam tayin etmek hakkında Müslüman cemaate ve bu cemaatin imamına tabi olmakla ilgili riva-

260 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 24.

261 *A.g.e.*, s. 25.

262 Fuâdu'l-Evvel Üniversitesi (daha sonra Kahire Ünv. olmuştur) öğrencilerine icmâ' konusunda verdiği ders notlarını müstakil bir kitapta biraraya getirerek yayımlayan Abdurrâzık, burada sözünü ettiği icmâ hakkında hiçbir şey söylememektedir. Bkz. Abdurrâzık, *el-İcmâ' fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Mısır-1947.

yet edilen sahih hadisleri delil getirmeyerek yanılmışlardır. Bu hadislerin bazısında, bir halifeye biat etmeden ölenin cahiliyye ölümü üzere öldüğü açık bir şekilde belirtilmiştir.' Bu itirazla ilgili olarak görüşlerimizi açıklamadan önce, bu ifadelerin, âlimlerin hilâfet konusunda delil olarak herhangi bir hadis getiremedikleri hususundaki sözlerimizin doğruluğuna işaret ettiğini belirtmemiz gerekir."[263]

Reşîd Rızâ'nın, hilâfetin bir yönetim biçimi olarak dinin nasları tarafından öngörüldüğü şeklindeki bu yaklaşımını eleştiren ve onun bu konuda yalnız olmadığını, İbn Hazm'm da benzer görüşler ileri sürdüğünü söyleyen Ali Abdurrâzık, konuyla ilgili delil olarak getirilen hadislerin şunlar olduğunu belirtir.[264]

"İmamlar Kureyş'ten olur.", "Müslüman cemaate tabi ol.", "Bir imama biat etmeden ölen, câhiliyye ölümü üzere ölmüş olur.", "Bir imama biat edip ona elini veren ve kalbini bağlayan bir kimse gücü yettiği müddetçe ona itaat etsin. Şayet bir başkası çıkar da onunla imâmet konusunda mücadele ederse onun boynunu vurun.", "Benden sonra gelen iki kişiye; Ebû Bekir ve Ömer'e tabi olunuz."

Bu hadislerin hiçbiri, İslâm dini açısından hilâfetin veya imâmetin Hz. Peygamber(s.a.v)'in Müslümanlar arasındaki konumuyla eş bir makam olduğu şeklindeki görüşlere delil teşkil etmez.[265] Ali Abdurrâzık, bu hadislerin sıhhati konusunu tartışmak istemediğini ve bu hadislerin sahih olduğunu varsayarak bunlarda geçen imâmet, biât ve cemaat gibi kavramların din dilinde âlimlerin sonradan yükledikleri anlamlarla kullanılmadığını ve bu kavramlara yüklenen anlamların sonradan uydurulup dinî bir içerik kazandırıldığı kanaatindedir. Ancak o, bu hususu da tartışma konusu yapmak istemediğini belirtir:

263 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 26.
264 *A.g.e.*, s. 26.
265 *A.g.e.*, s. 26.

"Bu konularla ilgili tartışmalara girmeyeceğiz. Bu hadislerin tamamının sahih olduğunu varsayıp, din dilinde kullanılan imam ve ulu'l-emr gibi kavramların da hilâfet ve imâmet sahipleri anlamına geldiğini kabul ederek, biât kelimesinin halifeye tabi olmak, Müslümanların cemaati ifadesinin de İslâm Hilâfet Hükûmeti anlamlarında kullanıldığını söyleyelim. Tüm bu varsayımları doğru kabul etsek bile, bu hadislerin hiçbirinde hilâfeti İslâm'ın bir inanç esası ve dinin hükümlerinden bir hüküm olarak kabul edenlere delil oluşturacak bir şey bulamıyoruz. Hz. İsâ, Kayser'in hükûmetinden bahsederek, Kayser'in hakkının Kayser'e verilmesini emretmiştir. Hz. İsâ, bu sözleriyle Kayser hükûmetinin Allah'ın şerîatına ve Hristiyanlık dinine uygun olduğunu kastetmemiştir. İnsanların kullandıkları dili anlayanlar, Hz. İsâ'nın bu sözlerini kesinlikle bu anlamda kullanamazlar."[266]

Ali Abdurrâzık'ın, söz konusu hadislerden hareketle ortaya konulan geleneksel hilâfet anlayışına bu şekilde itiraz etmesi önemlidir. Çünkü o, din dilinde kullanılan bazı kavramların, içerik açısından değişikliğe uğradığı ve bu kavramlara sonradan yüklenen anlamların da o kavramların ilk kullanıldıkları anlamlardan farklı olduğu hususuna dikkatleri çekmektedir. Bu yorumunu desteklemek için aktardığı Hz. İsâ örneğinden hareketle şu sonuca ulaşmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerinde kullanılan imâmet, hilâfet ve biât gibi kelimeler, Hz. İsâ'nın Kayser'in yönetimi hakkındaki bazı şer'î hükümleri belirtmesinin delâlet ettiği anlamdan öteye bir şey ifade etmez."[267] Ona göre nasıl ki, Hz. İsâ'nın Kayser'in yönetimiyle ilgili olarak söylediği bu sözler, o yönetimin din açısından meşrû olduğu anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v)'in de siyasal içerik kazanan bazı kavramları kullanması,

266 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 27.
267 *A.g.e.*, s. 28.

o kavramlar etrafında sonradan şekillendirilip hilâfet adı verilen yönetim biçiminin din tarafından onaylandığı veya öngörülen yegâne meşrû yönetim şekli olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü var olan bir durumla ilgili bazı hukukî veya ahlâkî düzenlemelerin yapılması, o durumun din açısından meşrû olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Şöyle ki, "Eğer Hz. Peygamber'in, biât ettiğimiz bir imama itaat etmemizi emrettiği hususu doğruysa, Allah da kendileriyle anlaşma yaptığımız müşriklere karşı kabul ettiğimiz sözleşmeye bağlı kalmamızı ve onlar bize karşı doğru davrandıkları sürece bizim de onlara karşı dürüst davranmamızı emretmektedir. Bu durum, Allah'ın şirke rıza gösterdiğine delâlet etmediği gibi müşriklerle yapılan sözleşmeye uymayı emretmesi de onların şirk üzere yaşamalarına razı olduğu anlamına gelmez."[268]

Bu konuyla ilgili başka örnekler de veren Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber (s.a.v)'in biat, hükûmet ve yöneticilere itaat gibi konular hakkındaki sözleri ve bunlarla ilgili bize bazı hükümler vermesi, bu kavramların işaret ettiği siyasal yapının Müslümanlar açısından uyulması gereken dinî bir zorunluluk olduğu anlamına gelmeyeceği; çünkü dinî zorunluluk iddiasının büyük bir iddia olduğu ve sahih oldukları kesin olarak kabul edilen hadislerin bile bu iddianın lehine delil olarak kullanılamayacağı sonucuna varmaktadır.[269]

c. Siyasî pratiğin siyaset teorisinden farklılaşması

Ali Abdurrâzık, siyaset ilminin Müslümanlar arasında diğer ilimlere göre fazla gelişmediği kanaatindedir.[270] Müslümanlar, diğer ilimlere gösterdikleri ilgiyi bu ilme göstermemişler ve bu ilme verdikleri önem siyaset felsefesi ile siyasal kurumlar ala-

[268] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 28

[269] *A.g.e.*, s. 29.

[270] Siyaset ilminin gelişmemesi hakkındaki benzer görüşler hakkında bkz. Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm, *Mun'atafatu'l-Hilâfe fî Târîhi'l-İslâmi's-Siyâsî*, Kahire-1998, s. 37.

nında yapılan birkaç çalışmadan öteye geçmemiştir. Oysa, "Müslümanlar, doğuştan getirdikleri zekâları ve ilmî çalışmaları nedeniyle Yunan felsefesi ile Yunan ilimlerine ilgi duyuyorlardı. Tercüme edip okudukları Yunanca eserler, onların siyaset ilmiyle uğraşmaları ve onu sevmeleri için yeterli bir sebepti. Siyaset ilmi, Yunan'ın eski filozoflarından birçoğunun ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla siyaset ilminin Yunan felsefesi ve yaşamında çok büyük bir yeri vardı."[271] Müslümanların siyaset ilmiyle ilgilenmeleri gerektiğini dış sebep olarak niteleyebileceğimiz bu gerekçeye dayandıran Ali Abdurrâzık, iç sebep olarak da kabul edilebilecek Müslümanların tarihsel siyaset tecrübesinin, siyaset ilmine olan ilgiyi zorunlu kılması gerektiğini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır: "Daha da önemli olan gerekçe şudur. Hilâfet makamı, ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminden günümüze kadar çeşitli ayaklanmalara ve isyanlara maruz kalmıştır. Neredeyse İslâm tarihinin hemen her döneminde halifeler, bir isyana maruz kalmış ve her devirde bir halife öldürülmüştür. Gerçi yöneticilerin durumu her devirde, her toplum ve her millette böyle olmuştur; ama hiçbir toplumun bu hususta Müslümanlarla boy ölçüşebileceğini zannetmiyoruz. Çünkü hilâfete olan muhâlefet hareketi, hilâfetin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkmış ve hilâfet var oldukça da varlığını sürdürmüştür."[272]

İslâm tarihinde yönetime olan tepkinin diğer toplumlara göre daha fazla olduğunu söyleyen Ali Abdurrâzık, bu tepki üzerine kurulan muhâlefet hareketinin[273] tarih boyunca süregeldiğini belirtirken; bu muhâlefet hareketinin bazen açık bazen de gizli olarak kendisini gösterdiğini şu iki örnekle ortaya koyar: "Bu muhâlefet hareketinin önemsenmesi gereken büyük bir tarihi var-

271 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 33.

272 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 33.

273 Muhalefet hareketlerinin devrim olarak nitelendirildiği ve İslâm'ın devrimci bir boyuta sahip olduğu düşüncesi hakkında bkz. Umarâ, Muhammed, *el-İslâm ve's-Sevre*, Kahire-1988, s. 5-7.

dır. Muhâlefet hareketi, bazen Hz. Ali döneminde ortaya çıkan Hâricîler gibi büyük ve düzenli bir güç şeklinde ortaya çıkmış, bazen de İttihad ve Terakki Cemiyeti gibi gizli bir teşkilât kisvesi altında faaliyetini sürdürmüştür."[274] İşte zaman zaman varlığı hissedilmeyecek kadar zayıflayan, zaman zaman da kralların tahtını sarsacak kadar güçlenen bu muhâlefet hareketi ve bu muhâlefeti içinde barındıran Müslümanların siyaset tecrübesi; bu meselelerle ilgilenen kişilerin hâkimiyet, hâkimiyetin dayanakları, hükûmet ve hükûmetle ilgili konuları, hilâfet ve hilâfetle ilgili diğer hususları eleştiriye tabi tutmalarını, kısaca siyaset ilmine konu olan her husus üzerinde durmalarını zorunlu kılmaktadır.

O halde Aristo'yu ilk muallim olarak kabul edecek kadar ona ilgi duyan, Yunan felsefesinin ortaya koyduğu metotları dinî ilimlerde kullanmakta bir sakınca görmeyen, Hintli Beydabâ'nın *Kelile ve Dimne* isimli kitabında uyguladığı metodu, Arap dilinde kullanmaktan çekinmeyen bu ilim adamları; neden Eflâtun'un *Cumhuriyet* ve Aristo'nun *Siyaset* isimli eserleri üzerinde çalışmayı ihmal etmişler ve Müslüman toplumun, Yunanlılarda ortaya çıkan bu hükûmet çeşitleriyle siyaset ilkelerinden habersiz olarak yaşamalarına göz yummuşlardır? Müslümanların siyaset ilmine karşı ilgisiz oldukları tespitinde bulunan ve bu ilgisizliğin sebebini araştıran Ali Abdurrâzık, bu anlamlı soruya cevap vermeye çalışırken; İslâm âlimlerinin siyaset bilimlerine olan ilgisizliğinin, onların bu ilimin önemini kavrayamadıkları veya bu ilimlerden habersiz oldukları sonucu olmadığını belirtir. Haksız yollarla elde ettikleri makam ve mevkileri korumak isteyen yöneticiler, uyguladıkları siyasetin bir sonucu olarak toplumdan uzaklaşmak zorunda kalmışlar ve toplum üzerinde kurdukları siyasî otoriteyi sarsacak hiçbir harekete müsaade etmemişlerdir. Bu siyasî otoriteyi en fazla sarsan ve toplumla bütünleşerek bağımsız bir güç haline gelen bazı ilim adamlarının

274 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 33.

ilmî faaliyetlerine son verilerek, toplumdan soyutlanmalarının sağlanması, siyasî otorite ile ilmî otorite arasında süregelen bu çatışmacı tavrın bir sonucudur. "İşte bu sebeple yöneticiler, ilmin özgürlüğünü kısıtlayarak ellerine geçirdikleri her fırsatta eğitim kurumlarına karşı baskı uyguladılar. Kuşkusuz siyaset ilmi, yöneticiler için en fazla tehlike arz eden bir ilimdir. Çünkü bu ilim, yönetim şekilleri, özellikleri ve yönetim organları hakkında bilgi verir. Bundan dolayı da yöneticilerin bu ilme düşmanlık beslemeleri ve insanların bunun farkına varmalarını sağlayan tüm yolları kapatmaları onlar için bir zorunluluk haline gelmiştir."[275]

İbn Haldun'a göre hilâfetin esası, "ehl-i hall ve'l-akd'in seçimidir."[276] Reşîd Rızâ'ya göre ise, "İmâmet, istişâre sonucu ümmetten yönetici olarak seçilen kişiye ehl-i hall ve'l-akd'in biat etmesiyle meydana gelen bir sözleşmedir."[277] Ali Abdurrâzık, İbn Haldun ve Reşîd Rızâ'nın hilâfet için yaptıkları bu tanımların teoride kaldığını ve tarih boyunca bu ilkelere çok az riayet edildiğini belirtir. Çünkü Müslümanların siyaset tecrübesine bakıldığında, hilâfetin 'ürkütücü güç' esasına dayalı olduğu görülür ve bu güç çoğu zaman silahlı kuvvetlerden oluşur. "Halifenin makamını oklar, kılıçlar ve hazır kıta bekleyen ordular muhafaza etmektedir. O, bu güç sayesinde kendini güvende hissediyor ve işini yapıyordu."[278]

Ali Abdurrâzık, Müslümanların siyaset tecrübesi olarak süregelen hilâfet ve halifeler hakkındaki bu değerlendirmesini yaparken; İslâm âlimlerinin ortaya koydukları siyaset teorileriyle, yöneticilerin uyguladıkları siyaset pratiğinin birbirinden tamamen farklı oldukları hususunu haklı olarak dile getirir. Siyaset

---

275 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 40.

276 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 581.

277 Reşîd Rıza Muhammed, *el-Hilâfe*, Kahire- 1988, s. 32. Reşîd Rıza'nın genelde hilâfet, özelde de Abdurrâzık'ın fikirleri hakkındaki görüşleri üçüncü bölümde ele alınacaktır.

278 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 35.

teorisiyle siyaset pratiğinin birbirinden farklılaşarak devam ettiğini ve siyaset pratiğine bakıldığında belki de ilk üç halife dışındaki tüm yöneticilerin sahip oldukları maddî gücün, meşrûiyet kaynağının başında geldiğini şu şekilde belirtir:

"İlk üç halifenin, makamlarını maddî güç esası üzere ayakta tuttukları ve bunu baskı ile zorbalık ilkeleriyle devam ettirdiklerini söylemek kolay değildir. Fakat Ali ile Muâviye'nin hilâfet makamına kılıçların gölgesi altında ve mızrakların ucu üzerinde geldikleri bir gerçektir. Bunlardan sonra gelen tüm halifelerin durumu da bundan farksızdır. Şayet sarayını koruyan, tahtını himaye eden ve bu uğurda kendisini feda eden ordular olmasaydı, Osmanlı Sultanı Emîru'l-Mü'minîn V. Mehmed'in, Yıldız Sarayı'nda oturması mümkün olur muydu?"[279]

Bir siyaset teorisi olarak ortaya konulan biat, şûrâ, ehl-i hall ve'l-akd gibi prensiplerin de siyaset pratiğinde pek karşılığının olmadığını söyleyen Ali Abdurrâzık, bu düşüncesini desteklemek amacıyla Müslümanların siyaset pratiği içinde yer alan şu örneği verir. "Yezîd'e biat olayında bunu açıkça görürsün. Yezîd'e biat edilmek üzere düzenlenen toplantıda, bir hatip çok özlü ifadelerle şu açıklamayı yapmıştır. 'Mü'minlerin emîri budur' diyerek Muâviye'ye işaret etti. Sonra Yezîd'e işaret ederek, 'Eğer Muâviye ölürse budur.' dedi. Ardından da kılıcını göstererek, 'Kabul etmeyenin nasibi de budur.' diyerek konuşmasını tamamladı."[280]

Ali Abdurrâzık, Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir delile dayandırılamayan, hilâfetin dinî bir zorunluluk olduğu meselesi hakkında ümmet arasında olduğu iddia edilen icmâ deliliyle ilgili görüşlerini açıklamadan önce, bu konudaki geleneksel anlayışı temsil ettiğine inandığı şu ifadelere yer verir: "Allah'ın kitâbını ve Peygamber'in sünnetini göz önünde bulundurma-

279 *A.g.e.*, s. 35.
280 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 38.

yanlar, şu iddiada bulunurlar: Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefâtından hemen sonra Müslümanlar, halifesiz bir ânın olamayacağı hususunda icmâ etmişlerdir. Hatta Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefâtını müteakiben yaptığı meşhur konuşmasında, 'Biliniz ki Muhammed artık ölmüştür ve bu dinin gereklerini yerine getirecek bir kişiye ihtiyaç vardır.' demiş; insanlar da hemen onu kabul ederek, Hz. Peygamber (s.a.v)'in defin işleri gibi önemli bir hususun yerine getirilmesi işini ona havale etmişlerdir. O günden beri insanlar, bu uygulamayı kabul etmişler ve her asırda halkın kendisine tabi olduğu bir imam tayin edilmiştir."[281]

Ali Abdurrâzık, imam tayin etmenin icmâ yoluyla sabit olan dinî bir zorunluluk olduğunu ileri süren âlimlerin, "Ümmet bir imam tayin etme konusunda icmâ etmiştir; dolayısıyla bu icmâ, imam tayin etmenin vâcib olduğunu gösterir."[282] şeklindeki yaklaşımlarını kabul etmez. Hatta bu konuda olduğu söylenen icmâ, ister sükût-i icmâ, ister sârih icmâ olsun, ona göre hakikî bir icmâ değildir. Böyle bir icmâdan şer'î bir hüküm çıkarılamayacağı gibi dinî konularda delil olarak da yararlanılamaz.[283] O, bir siyaset geleneği olarak devam edegelen bu uygulamayı kabul etmemesinin gerekçesi olarak, Yezîd b. Muâviye'ye biat alınış tarzını gösterir ve bu tarzın ümmetin bir icmâsı olarak kabul edilemeyeceğini belirterek bu tür bir icmâın modern bir yansıması olarak kabul edilen şu olayı aktarır: "Yezîd b. Muâviye'nin hikâyesi bize Faysal b. Hüseyin b. Ali'nin hikâyesini hatırlatıyor. Faysal'ın babası Hüseyin b. Ali, Birinci Dünya Savaşı'nda İtilâf Kuvvetleri'nin yanında yer alıp, Müslümanların halifesi Osmanlı sultanına ve Türkler'e karşı ayaklanan Arap emîrlerinden biriydi. Çocukları, Arap topraklarında İtilâf ordularına açık bir şekilde yardım ederek, Türklerden ve Almanlar-

281 *A.g.e.*, s.31.
282 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 579-581.
283 Abdurrâzık, *el-İslam ve Usulu'l-Hükm*, s. 41.

dan oluşan düşmanlarına karşı mücadele ediyorlardı. Hüseyin b. Ali'nin çocuklarından Faysal, yaptığı samimi hizmetin ve yardımın karşılığında, İngilizlerin teveccühüne mazhar olmuş ve Şam'ın idaresine kral olarak atanmıştı. Şam'daki hâkimiyetini tesis etmeye fırsat kalmadan Fransızlar ona hücum etti ve Faysal tahtını tâcını terk edip kaçarak İngiltere'ye sığındı. İngilizler, bu sefer Faysal'ı Irak topraklarına kral olarak atadılar ve Irak halkını temsil eden ehl-i hal ve'l-akd'in icmâ etmesiyle, Faysal'ın kral olarak seçildiğini iddia ettiler. Belki de İbn Haldun'un şâz olarak takdim ettiği azınlık gibi bir gurup, bu icmâa karşı çıkmışlardır. Gerçekten de İngilizler yalan söylememişlerdi. Çünkü onlar tamamen yasal ve bağımsız bir seçim yapmışlardı ve Irak'taki elit kesimin görüşlerini almışlardı ve onlar da Faysal'ı kendileri için yönetici olarak kabul etmişlerdi."[284]

2. Nübüvvet-hükûmet İlişkisi

Hz. Muhammed (s.a.v)'in, peygamberlik özelliğinin yanında siyasî bir misyona da sahip olup olmadığı hususu, nübüvvet-imâmet ilişkisinden ve bu ilişkiyi okuma biçiminden ortaya çıkan bir konudur.[285] İslâm'ın kendine özgü bir siyaset ve devlet teorisine sahip olduğu düşüncesi ile İslâm'ın siyaset değil sadece dinî ve ahlâkî öğretilerden ibaret olduğu şeklinde ifade edilen bu iki farklı bakış açısının ve okuma biçiminin dayandığı temel nokta, nübüvvet-imâmet ilişkisi ekseninde yoğunlaşmakta-

---

284 *A.g.e*, s. 42. Ali Abdurrâzık, İngilizlerin bu uygulaması ile Muâviye'nin, oğlu Yezîd için biat toplaması arasındaki şekilsel benzerliğe şu şekilde dikkat çekmektedir. "Hiç kuşku yoktur ki, Muâviye'nin hatibinin Yezîd için biât alırken baş vurduğu metot ne ise İngilizlerin, Faysal'ın imâmeti için Irak halkından biât alırken başvurdukları metot da odur. Böyle bir uygulama icmâ olarak isimlendirilebilir mi?" Bkz. *a.g.e*, s. 42.

285 Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XX, s. 11-12; Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde ile's-Sevre*, Kahire-ty., V, s. 166.

286 İslâm'ın sadece dinî ve ahlâkî öğretilerden ibaret olduğunu; siyasetle hiçbir ilgisinin bulunmadığını Said Aşmavî şu çarpıcı ifadelerle dile getirmektedir: "Allah, İslâm'ın bir din olmasını murad etti; ama insanlar, onun bir siyaset olmasını istedi. Din geneldir, tüm insanlığa hitap eder ve evrenseldir. Siyaset ise yereldir, belirli bir zümreye hitap eder ve sınırlıdır." Bkz. Aşmavî, Muhammed Said, *el-İslâmu's-Siyasî*, Kahire-1996, s. 17.

dır.[286] Aynı zamanda nübüvvet-imâmet ilişkisinin siyasî bir ilişki mi yoksa itikadî bir ilişki mi olduğu yaklaşımları, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefâtından hemen sonra başlayan tartışmaların değerlendiriliş biçimiyle de farklı boyutlar kazanmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefâtından hemen sonra, sahâbe arasında başlayan ihtilafların ana eksenini imâmet konusu oluşturuyordu. İmâmet konusundaki tartışmalar, Peygamber (s.a.v) sonrası Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk tartışmaydı denilebilir.[287] Bu ihtilafların ortaya çıkış sebebi, Hz. Peygamber (s.a.v)'in kendisinden sonra herhangi birini yönetici olarak atamamasıydı. Hz. Peygamber (s.a.v)'in, imâmet konusunda açık herhangi bir şey söylemeden bu işi kendisinden sonraki Müslümanlara terk ederek vefat etmesiyle ilgili olarak şu yorumlar yapılmıştır.

a. Hz. Peygamber (s.a.v), bu işi ümmete terk etmeyi tercih etmiştir. Ümmet kendisi için bağlayıcı olan herhangi bir nass veya vasiyyete bağlı kalmaksızın, istediği kişiyi istediği bir yöntemle yönetici olarak seçer.[288] Bu yorum, daha çok Sünnî siyaset teorilerinin dayanmış olduğu argümanlardan hareket eder ve özellikle de şûrâ ilkesi çerçevesinde kavramsallaştırılmaya çalışılır.

b. Hz. Peygamber (s.a.v), ölüm döşeğindeyken, ümmetin kendisinden sonra sapmaması için imâmet konusuna açıklık getirecek olan bir şey yazma isteğini dile getirmişti. Ancak Hz. Ömer, bu isteğin gerçekleşmesine engel olmuştur. Özellikle de imâmet konusunu itikadî bir düzlemde ele alan Şiî siyaset teorisinin[289] dile getirdiği bu yorumun dayanmış olduğu olayı Şeh-

287 Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Kahire-1950, I, s. 39.

288 Mebruk, Ali, *en-Nübüvve* (Min İlmi'l-Akâid ilâ Felsefeti't-Târîh), Lübnan -1993, s. 122.

289 Şiî siyaset teorisinin tarih boyunca geçirdiği evreler hakkındaki kapsamlı bir araştırma için bkz. Kâtib, Ahmed, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsiyyi'ş-Şi'î mine'ş-Şûrâ ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, London-1997.

ristânî, şu şekilde aktarır: "Hz. Peygamber (s.a.v), ölümüne sebep olan hastalığın şiddetini artırdığı bir sırada, 'Bana kalem kâğıt getirin; size bir şey yazayım ki benden sonra sapkınlığa düşmeyesiniz.' dedi. Yanında hazır bulunanlardan Hz. Ömer, 'Ağrılar Peygamber (s.a.v)'e baskın geldi; bize Allah'ın Kitâbı yeter!' deyince, sahâbe arasında gürültü ve tartışma başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v), 'Yanımdan uzaklaşın; benim yanımda tartışmanız doğru olmaz.' dedi."[290]

Bu rivayetten hareketle belirtilen ikinci görüşün dayandığı gerekçe ise şu şekilde açıklanmıştır: "Hz. Peygamber (s.a.v)'in kendisinden sonra imam olarak birini seçmemesi ve seçilme işinin nasıl yapılacağı konusunda bağlayıcı bir kural koymaması mümkün değildir. Müslümanları fitneden korumak için böyle bir kuralın belirtilmesi gerekirdi."[291] Siyaseti, nübüvvetin ayrılmaz bir parçası olarak kabul eden bu anlayışın, Peygamber (sa.v) sonrası Müslümanlar arasında imâmet konusunda başgösteren tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda doğru olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefâtından sonra Ensâr'ın Beni Saide Sakifesi'nde toplanarak, imam olacak kişinin kendi aralarından seçilmesini istemelerinin gerekçesini, "Dini, ilk kabul etmek ve Müslümanlar arasında daha faziletli olmak"[292] şeklinde belirtmeleri, siyasetin geniş bir kitle tarafından nübüvvetin doğal bir parçası olarak kabul edilmediği sonucunu çıkarır. Çünkü Ensâr, bu yak-

290 Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut- 1986, I, s. 22.

291 Emin, Hasan, *Dâiretu'l-Me'ârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şi'iyye*, Beyrut -1973, I, s. 14.

292 İbn Kuteybe, Ebû Abdillah b. Müslim e'd-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire- 1967, s. 13. Hz. Peygamber'in vefâtından hemen sonra Ensâr, Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek için Beni Saide'nin avlusunda toplanmışlardı. Bu haberi alan Muhâcirler, Hz. Ebû Bekir ile birlikte oraya geldiler. Ensâr adına söz alan bir hatip ayağa kalkarak şöyle dedi: "Bizler Peygamber'in Ensârı olan kimseleriz ve İslâm için savaşan askerleriz. Ey Muhâcirler! Siz bizlere sığınmış bir topluluksunuz. Kavminizden hicret ederek bizlere geldiniz. Emirlik, bizim hakkımızdır." Bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.*, IV, s. 271; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut- 1987, IV, s. 24.

laşımıyla imâmet olayını siyasal bir düzlemde değerlendirmiş ve dinî statülerini ön plâna sürerek, bu siyasî misyona kendilerinin daha layık olduklarını açıkça belirtmişlerdir. Ensâr'ın bu girişimine karşı çıkan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de, imâmet meselesini itikadî boyutu olan bir düzlemde değerlendirmemişler ve konuya siyasî bir mesele olarak yaklaşmışlardır. Beni Saide'nin avlusunda, imamın kimden olacağı konusunda yapılan tartışmalarda, Hz. Ebû Bekir'in, Ensâr'ın öne sürdüğü dinî statü argümanına karşı söylediği şu sözler, bu meselenin nasıl konumlandırıldığı bakımından anlamlıdır: "Allah'ın Rasûlü'ne yardımda bulunduğunuz için fazîlet ve şeref sahibisiniz. Bu davanızda haklısınız ve hiç kimsenin buna itirazı yoktur. Ancak halifelik konusunda Arap kabileleri sadece Kureyş'i tanırlar ve başkasının emirliğini kabul etmezler. Çünkü Kureyş, soy bakımından Araplar'ın en üstün kabilesidir ve vatanları Arabistan Yarımadası'nın tam ortasıdır. Biz emîrleriz, siz ise vezirlersiniz."[293] İmâmet meselesinde Ensâr'ın öne sürdüğü dinî statü yaklaşımına, Hz. Ebû Bekir'in dile getirdiği karşıt tez ise, Kureyş kabilesine mensubiyet ekseninde temellendirilen ayrıcalıklı soy iddiasıdır. Hz. Ebû Bekir'in ayrıcalıklı soy argümanından hareketle, imâmet hakkını mensubu bulunduğu kabileye ait olduğunu ileri sürmesine karşılık; Hz. Ali de imâmet işinin Ehl-i Beyt'e ait olduğu düşüncesini, "Bu işe ben sizden daha fazla layığım. Sizin bana biat etmeniz en uygun olanıdır. Peygamber'e yakın olduğunuzu ileri sürerek bu işi Ensâr'dan aldınız ve bu hakkı biz Ehl-i Beyt'ten de gasp ederek alıyorsunuz. Ensâr'a karşı Muhammed'in sizden olduğunu söyleyerek sizin bu işe daha layık olduğunuzu iddia etmediniz mi? Onlar da liderliği size terk edip bu işi size teslim ettiler. O halde ben de Ensâr'a karşı ileri sürdüğünüz aynı gerekçeleri size karşı ileri sürüyo-

293 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, V, s. 20; İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdulkerîm e'ş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut -1979, II, s. 329.

rum. Ölü veya diri Peygamber'e daha layık olan biziz. Eğer inanıyorsanız insaflı olun. Aksi taktirde bile bile zulme bulaşmış olursunuz."[294] şeklindeki duygusal yaklaşımıyla, daha çok kan bağlarının öne sürüldüğü siyasî gerekçelere dayandırmıştır.

Nübüvvet-imâmet arasında dinî bir ilişkinin kurulması ve imâmet meselesinin itikadî bir düzlemde ele alınması ise daha sonraları ortaya çıkan bir hususdur.[295] İmâmet meselesinin itikadî bir düzlemde değerlendirilerek dinin temel esaslarından biri haline getirilmesi düşüncesinin, Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Nitekim Kâdı Abdulcabbâr, bu hususu, "Seleften hiç kimse, imâmetin nass'la olduğunu söylememiştir."[296] şeklinde dile getirmiştir. Bu bakış açısına göre imâmet konusu, insanların seçimiyle gerçekleşen siyasî bir konu değil, dinin aslını ilgilendiren bir hususdur ve dinin temel esaslarından biridir. Peygamber (s.a.v)'in bu hususu ihmal etmesi veya kendisinden sonrakilerin seçimine havale etmesi mümkün değildir.[297] Bu bakış açısıyla birlikte ortaya çıkan en önemli husus, imâmet meselesinin dinî bir mesele olmasının ötesinde, imam olacak şahsın ön plâna çıkmasıdır. Bu durumda imam olacak şahsın açık veya gizli bir nass'la bizzat Allah tarafından belirlenmesi sonucu doğmaktadır. Yani imâmet meselesi, Müslüman toplumun çözmek zorunda olacağı bir mesele olmayıp, bizzat Allah tarafından çözüme kavuşturulması zorunlu olan bir mesele hüviyetine bürünmüştür. Artık insanların bu konuda yapabilecekleri bir şey yoktur.[298]

Nübüvvet ile imâmet arasında böylesine itikadî bir ilişki ku-

---

294 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, s. 18

295 Medkûr, İbrâhîm Beyumî, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Menhec ve Tatbikuhu-Nazariyyetu'n-Nübüvve), Kahire-1947, s. 81; Matar, Emire Hilmî, *Felsefetu's-Siyâsiyye min Eflâtun ilâ Marks*, Kahire-1995, s. 38.

296 Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX, s. 102.

297 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, s. 146.

298 Umarâ, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire -1984, s. 34.

ran bu düşünceye göre; "Allah'ın onay ve nassı olmadan imâmet geçerli olmaz."[299] ve bu imâmet "Allah'ın nass ve tayini sonucu gerçekleşen nübüvvet gibidir."[300] İmâmeti, nübüvvetle özdeşleştiren bu anlayışın en somut göstergesi ise şu satırlardır. "İmâmet, nübüvvet gibidir. Allah tarafından Peygamber'in lisanı üzere gelen bir nass veya bu nassa göre belirlenmiş bir imamın lisanı üzere gelen ve kendisinden sonraki imamı açıkça işaret eden bir beyan dışında imâmetin gerçekleşmesi mümkün değildir. İmâmetin bu hususta hükmü aynı nübüvvetin hükmü gibidir ve aralarında bir fark yoktur."[301]

Nübüvvet-imâmet ilişkisini bu şekilde ortaya koyan ve bu ikisinin arasında ontolojik hiçbir fark görmeyen bu düşüncenin varacağı şu sonucu tahmin edememek mümkün değildir: "Nübüvveti inkâr etmenin küfür olduğu gibi imâmeti inkâr etmek de küfürdür... Her ikisinin de çıkış yeri aynıdır. İmâmeti vâcib kılan hedef, nübüvveti vâcib kılan hedefin bizzat kendisidir... Davet, biri nübüvvet diğeri de imâmet olmak üzere iki boyutla aynı çizgi üzerinde devam etmiştir. İmâmet, nübüvvete üstün kılınmıştır. Çünkü imâmet, nübüvvetin sona ermesinden sonra da risâleti devam ettirmiştir. Nübüvvet özel bir lütuf, imâmet ise genel bir lütuftur."[302]

Geleneksel literatürde, imâmet meselesini gerek siyasal bir düzlemde gerekse itikadî bir düzlemde konumlandıran bu yaklaşım tarzlarının modern dönemde yeniden ele alınması kaçınılmaz bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Çağdaş İslam dünyasında siyaset felsefesi üzerinde yapılan tartışmalarda önemli bir yeri olan Ali Abdurrâzık'ın, bu mesele hakkındaki

299 Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, II, s. 132.

300 Cüveynî, Ebu'l-Mealî İmâmu'l-Harameyn Rüknuddîn, *el-İrşâd ilâ Kavati'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ali Abdulmün'im Abdulhamîd, Kahire -1950, s. 302.

301 Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Beyrut-1973, s. 74.

302 Tûsî, Nâsıruddîn, *Telhisu'ş-Şâfî*, thk. Hüseyin Salih Bahru'l-Ulûm, Necef -1384, IV, s. 131-132

görüşlerini, sorduğu bir soruya vermeye çalıştığı cevabın satır aralarında bulmak mümkündür:

"Acaba Hz. Muhammed (s.a.v), dînî davetin elçisi ve dînî birliğin (cemaat) lideri olduğu gibi siyasî bir devlet sahibi ve hükûmet başkanı mıydı?"[303] sorusunun cevabını, Peygamber (s.a.v) dönemindeki yargı sisteminin incelenmesinde aramaya çalışan Ali Abdurrazık, o döneme ait bazı uygulamalar üzerinde durur. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki yargı sisteminin mahiyetini açık bir şekilde ortaya koymak zordur. Çünkü, "O dönemin yargı durumu, araştırılması güç olacak kadar kapalı ve anlaşılmazdır. Bu kapalılık ve anlaşılmazlık, konunun, araştırmacıyı tatmin ederek ilmin kabul edeceği olgun bir düşünceye ulaşmasını neredeyse mümkün kılmamaktadır."[304]

İnsanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların çözülmesini sağlayan yargının, hem Peygamber (s.a.v) döneminde[305] hem de Peygamber (s.a.v) öncesi Arap ve diğer toplumlardaki varlığı inkâr edilemez. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde üç sahabinin kâdı olarak görev yaptığı belirtilir. "Allah'ın Rasûlü, Ömer b. Hattâb,[306] Ali b. Ebî Tâlib ve Muaz b. Cebel'i yargı hususunda görevlendirmiştir."[307] Bu üç isme Ebû Mûsâ el-Eş'ârî de eklen-

---

303 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 59.

304 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 51.

305 Hz. Peygamber'in "Bana üzerinde anlaşamadığınız davalarınızı getiriyorsunuz. Bazınız kendi iddiasını diğerinden daha iyi savunabilir. Eğer sizden birinize yaptığı savunmaya bakarak kardeşinin hakkını verirsem, bilsin ki ona ateşten bir parça vermişimdir. Onu almasın." hadisi o günün yargı sisteminin nasıl işlediğini gösterir. Bkz. Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl. İbrâhîm b. Muğîre, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbuş-Şehâdât, 27, İstanbul-ty ; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, Kitâbu'l-Ahkâm: 11, İstanbul- 1992, IV, s. 624.

306 Ömer b. Hattâb'ın Hz. Peygamber döneminde kâdılık yaptığı hususu Tirmizî'nin rivayet ettiği şu hadise dayandırılmaktadır: "Osman, Abdullah b. Ömer'e 'Git, insanlar arasında hüküm ver!' dedi. O da 'Ey mü'minlerin emîri! Beni bu konuda bağışla!' deyince Osman 'Neden bu işten hoşlanmıyorsun? Baban da hüküm verirdi.' dedi." Bkz. Tirmizî, *a.g.e*, IV, s. 620.

307 Tahtavî, Rufaa Râfi, *Nihâyetu'l-İ'câz fî Sîreti Sâkini'l-Hicâz*, Mısır-ty., s. 429; *e'd-Devletu'l-İslâmiyye* (Nizâmuhâ ve Umâlâtuhâ), thk., Abdurrahman Hasan Mahmud, Faruk Hamid Bedr, Kahire-1990, s. 124.

mektedir. Sahabeden bu isimlerin kâdılık yaptıklarına dair rivayetleri inceleyen Ali Abdurrâzık, yargının mahiyet itibariyle müphem olduğu şeklindeki yorumunu destekleyen şu sonuca ulaşır: "Bir kısmını örnek olarak aktardığımız bu çeşitli rivayetler, Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki yargı sisteminin mahiyet itibariyle açık olmadığı şeklindeki görüşümüzü haklı çıkarmaktadır. Aynı olay hakkındaki rivayetlerin birbiriyle nasıl farklılaştıkları görülmektedir. Yemen'e gönderilen Hz. Ali, bu rivayetlerden bazısına göre kâdı olarak bazısına göre de zekât toplamak üzere görevlendirilmiştir."[308]

Tüm bu rivayetlerdeki farklılıklar, onu Hz. Peygamber (sa.v) dönemindeki İslâmî hükûmet sisteminin nasıl işlediğini araştırmaya sevk eder. Ona göre; Peygamber dönemindeki yargı sisteminin dışında kalan diğer hükûmet işleri ve temel fonksiyonları da belirgin değildir. Hatta Hz. Peygamber (sa.v), fethettiği toprakları idare etmek için kimseyi vali olarak da atamamıştır. Bu hususlaki rivayetlerden anlaşılan, Peygamber (s.a.v)'in ordu komutanı, zekât memuru, namaz kıldırma görevlisi, Kur'ân öğreten öğretmen ve İslâm'ı tebliğ eden davetçiler atadığıdır.[309] "Bu nedenle kâdılık, valilik, maliye ve polis teşkilâtı gibi en basit bir hükûmetin bile yerine getirdiği işleri saymazsak; Peygamber (sa.v) dönemindeki bu uygulamalarla ilgili olarak bizlere aktarılanlardan hareketle, nebevî hükûmet sistemi diye adlandırabileceğimiz bir yapıdan bahsetmemiz mümkün görünmemektedir."[310] Ali Abdurrâzık, bu konuya başlarken Hz. Muhammed (s.a.v)'in siyasî bir lider olup olmadığıyla ilgili sorduğu sorunun cevabını, o dönemin yargı sistemi hakkında bazı ipuçları veren bu rivayetlerin satır aralarında bulmaya çalışır.

İslâm coğrafyasında siyasal bir buhranın yaşandığı bir döneme denk gelen bu görüşleri dile getiren Ali Abdurrâzık, böyle

308 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 56.
309 *A.g.e.*, s. 57.
310 *A.g.e.*, s. 57.

bir konunun Müslümanlar arasında tartışılmasının riskli olacağını düşünmüş olacak ki, "Peygamber'in hükümdar olup olmadığını araştırma konusu yapmaktan korkmamalıyız. Bu konudaki bir araştırmanın din açısından tehlikeli olduğu ve kişinin imanı açısından zararlı olabileceği sanılmasın."[311] deme ihtiyacını hissetmiştir. Ona göre, bu mesele Peygamberlik makamını ilgilendirdiğinden dolayı önemlidir; ancak İslâm'ın temel esaslarından ve dinin özüne ilişkin konulardan biri değildir. Herhangi bir kişinin, Hz. Muhammed (s.a.v)'in hem peygamber hem de hükümdar olduğuna inanması ve başka bir kişinin de buna muhalif bir görüş belirtmesi çok doğaldır. Çünkü "bu konu, âlimlerin inceledikleri dinî inançlar kapsamının dışındadır."[312] ve dinin özüyle ilgili bir mesele olmaktan ziyâde ilmî bir araştırmanın faaliyet alanıdır.

Ali Abdurrâzık, iktidar alanının nübüvvet alanından farklı olduğunu belirtir ve bu ikisinin arasındaki farkları, "Peygamberlik, hükümdarlıktan tamamen farklıdır ve aralarında birbiriyle benzeşen hiçbir bağ bulunmamaktadır. Çünkü peygamberlik ayrı bir makam, hükümdarlık ise başka bir makamdır. Birçok hükümdar vardır ki bunlar ne nebîdir ne de rasûl. Ve yine Allah'ın birçok elçisi de hükümdar değildi. Ayrıca bildiğimiz peygamberlerin çoğunluğu sadece peygamberdi."[313] şeklinde ortaya koyar.

Ali Abdurrâzık, bu görüşlerine destek olarak, Hz. İsâ ve Hz. Yûsuf örneklerini verir. Ona göre, Hristiyanlığın peygamberi olan Hz. İsâ, Hristiyanların lideri olarak Kayser'in siyasal otoritesini kabul etmiş ve 'Kayser'in hakkını Kayser'e, Allah'ın hakkını Allah'a verin!' diyerek insanları ona itaat etmeye çağırmıştır.[314] Ancak Abdurrâzık bu ifadeleriyle, daha önceden "İsâ b.

311 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 61.
312 *A.g.e.*, s. 62.
313 *A.g.e.*, s. 62.
314 *A.g.e.*, s. 62.

Meryem, Kayser hükûmetinden bahsetmiş ve Kayser'in hakkının ona verilmesini emretmiştir. Bu tavır, Kayser hükûmetinin Allah'ın şeriatından olduğu ve bunun Hz. İsâ tarafından tanındığı anlamına gelmez."[315] şeklindeki yorumuyla çelişmektedir. Çünkü bir peygamberin benimsemediği ve icraatını doğru bulmadığı siyasal bir otoriteyi tanıması ve insanları ona itaat etmeye çağırması düşünülemez.

Din ile devlet otoritelerinin birbirinden tamamen bağımsız olduğu ve olması gerektiği düşüncesinin dayandığı temel argümanlardan biri de, Hz. İsâ'ya atfen söylenen bu sözdür. Bu sözün söyleniş hikâyesi İncil'de şu şekilde geçmektedir. "O zaman Ferisîler gidip İsâ'yı sözle nasıl tuzağa düşürsünler diye öğütleşiyorlardı. Ve Hirodesîlerle beraber kendi şakirtlerini İsâ'ya gönderip dediler: Muallim; biliriz ki sen doğrusun ve Allah'ın yolunu doğrulukla öğretirsin ve kimseyi kayırmazsın; çünkü insanların şahsına bakmazsın. İmdi, bize söyle, sana nasıl görünür? Kayser'e vergi vermek caiz mi, yahut değil mi? Fakat İsâ, onların kötülüğünü anlayıp dedi: İkiyüzlüler, niçin beni deniyorsunuz? Bana vergi parasını gösterin. Ve İsâ'ya bir dinar getirdiler. İsâ da onlara dedi: Bu sûret ve yazı kimindir? Onlar: Kayser'in, dediler. O vakit İsâ onlara: Öyle ise Kayser'in şeylerini Kayser'e, Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin, dedi. Ve bunu işittikleri zaman, şaştılar ve İsâ'yı bırakıp gittiler."[316] Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Hz. İsâ, kendisine kurulan tuzağı sezmiş ve kendisini bu tuzaktan kurtarmak için bu sözleri söylemiştir.[317] Bu da Ali Abdurrâzık'ın bu konuyla

---

315 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 27.

316 *Matta* 22: 15-22, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul -1997. Bu ifadelerin farklı varyantları için bkz. *Luka* 20: 21-26; *Markos* 12: 13-17.

317 Şu ifadeler, Hz. İsâ'nın siyasî otoriteye karşı tehdit oluşturduğunu göstermektedir: "Onların bütün cemaati kalktı, İsâ'yı Pilatus'un önüne götürdüler ve 'Biz bu adamı, milletimizi ayartmakta; Kayser'e vergi verilmesine mani olmakta ve kendisinin Mesih, kral olduğunu söylemekte bulduk.' diye itham etmeğe başladılar. Pilatus: 'Sen Yahudilerin kralı mısın?' diye ona sordu ve İsâ ona cevap verip: 'Söylediğin gibidir.' dedi." Bkz. *Luka* 23: 1-3.

ilgili olarak söylediği ilk sözlerinin doğruluğunu kanıtlar. Yani Hz. İsâ'nın bu sözlerinden, Kayser hükûmetinin onun nazarında meşrû olduğu sonucu çıkmaz.

Hz. Muhammed (s.a.v) hem peygamber hem de hükümdar mıydı yoksa sadece peygamber miydi sorusuna, âlimler tarafından açık bir şekilde cevap verilmediğini ve bu konunun muğlak kaldığını söyleyen Ali Abdurrâzık, bu sorunun cevabının çıkarsama yöntemiyle şu şekilde verilebileceğini düşünür. "Geleneksel ve sıradan bir Müslüman genellikle, Hz. Muhammed (s.a.v)'in hükümdar-peygamber olduğuna, İslâm ile siyasî ve medenî bir devlet kurduğuna ve bu devletin başkanı olduğuna inanır. Belki de Müslümanların hoşuna gittiği için böyle bir düşünceyi benimserler. Aynı zamanda bu görüş, Müslüman ulemanın çoğunluğu tarafından da kabul edilmiştir. Çünkü bu konuyla ilgili olarak bir husus ortaya çıktığında bu âlimler, İslâm'ın siyasî bir birlik ve Peygamber'in tesis ettiği bir devlet olduğuna dikkat çekerler."[318]

Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde siyasal bir yapının bulunduğunu kabul eder ve bu yapı için nebevî hükûmet tabirini kullanır. Hatta bu nebevî hükûmet ile herhangi siyasî bir hükûmet, saltanat veya krallık arasında birbiriyle benzeşen bazı yönler de bulunabilir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde yapılan cihad bu benzerliğin en somut göstergesidir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v), getirdiği dine tabi olmayan Arap soydaşlarıyla savaşmış, topraklarını fethetmiş ve mallarını ganimet olarak almıştır. Bunun da ötesinde gözünü Arabistan Yarımadası'nın dışındaki diğer imparatorluklara kadar dikmiştir. "Açıkça görülmektedir ki, başlangıçta cihad yalnızca dine davet etmek ve insanların Allah'a ve Peygamberine iman etmelerini sağlamak amacıyla değil, siyasî otoriteyi sağlamlaştırmak ve memleketi genişletmek için yapılmıştır."[319]

[318] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 63.
[319] *A.g.e.*, s. 65.

Peygamberler tarihine bakıldığında, onlardan hiçbirinin insanları kılıç zoruyla, baskı ve şiddetle Allah'ın dinine davet etmedikleri görülür. Dine davet etmenin en belirgin metodu tebliğ ve ikna etmektir. Hz. Peygamber'in getirdiği şu âyetler de bunun en somut delilleridir.

"Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan seçilip belli olmuştur."[320]

"Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna davet et ve onlarla en güzel bir şekilde mücâdele et."[321]

"Öğüt ver (hatırlat), çünkü sen sadece öğüt verensin ."[322]

"Eğer seninle tartışmaya girişirlerse de ki: 'Bana uyanlarla birlikte kendimi Allah'a teslim ettim.' Ehli-Kitâb ve ümmîlere 'Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?' de. Eğer onlar da Müslüman olurlarsa doğru yolu bulmuşlardır demektir. Yok eğer yüz çevirirlerse sana düşen sadece tebliğ etmektir. Allah, kullarının yaptıklarını en iyi görendir."[323]

"Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin tamamı inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın."[324]

Bu âyetlerden hareket eden Ali Abdurrâzık, kıtâl anlamında kullandığı cihâdın, nübüvvetin temel fonksiyonlarından biri olmadığı sonucunu çıkarır: "Bu âyetler, Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğinin diğer peygamberlerin peygamberliği gibi yalnızca öğüt verme ve ikna etmeye dayandığını; zorlama ve güç kullanmayla bir ilgisinin bulunmadığını gösteren apaçık kanıtlardır. Şayet Hz. Muhammed (s.a.v), zorlama ve güç kullanmaya başvurmuşsa bu, dine davet etmek ve ilâhî mesajı insanlara ulaştırmak için değil, İslâmî hükûmetin yerleşmesi ve mülkün sağlamlaşması içindir. Çünkü hükûmet yalnız-

320 Bakara 2/256.
321 Nahl 16/125.
322 Ğâşiye 88/21.
323 Âl-i İmrân 3/20.
324 Yûnus 10/99.
325 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 66.

ca kılıçların gölgesi altında varlık bulur."[325]

Ona göre, cihâd, siyasî otoriteyi güçlendiren ve devletin varlığını koruyan bir işleve sahiptir. Siyasal bir otoritenin temel göstergelerinden biri olan cihâdın yanı sıra, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanındaki siyasal mekanizmanın parçalarından biri olarak kabul edilen ve devletin maliye sistemini ilgilendiren bazı uygulamalar da vardır. Gelirler ve giderler dengesinin korunması amacıyla zekât, cizye ve ganimet yoluyla elde edilen gelirlerin ihtiyaç sahiplerine dağıtılması gibi hususlar da hükûmet işlerinden biri olan maliye sistemini ilgilendirir. Sıradan herhangi bir devletin yerine getirmekle sorumlu olduğu bu görevler, peygamberlik görevinin dışında kalan hususlardır.[326]

İşte Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki bu uygulamaları bir devlet siyasetinin temel fonksiyonları olarak değerlendirenler, "Hz. Muhammed (s.a.v), hem Allah'ın Rasûlü hem de siyasal misyona sahip bir hükümdardır." sonucunu çıkarabilirler. Ancak Hz. Peygamber'in hem rasûl hem de yönetici olduğuna inananların cevaplandırmaları gereken en önemli soru şudur: "Acaba Hz. Peygamber'in bir İslâm devleti kurması ve bunu çağrıştıran uygulamalarda bulunması, O'nun peygamberlik sınırlarının dışında mı yoksa, Allah'ın kendisine gönderdiği vahyin gerekleri içinde miydi?" Ali Abdurrâzık'a göre Müslüman âlimler, bu iki hususu birbirinden asla ayırmamışlar ve Peygamber devleti ile İslâm daveti arasında kesin bir ilişki kurarak, devlet kurma işinin peygamberliğin görevleri kapsamında yer almayacağı hususunu akıllarına bile getirmemişlerdir. Ancak bunun aksini düşünmek, insanı dinden çıkarıp kâfir yapmaz. Hatta İslâm'da hilâfetin olmadığını ve buna gerek de bulunmadığını söyleyen bazı Müslüman fırkaların görüşlerini bu

326 *A.g.e*, s. 67.
327 *A.g.e.*, s. 68.

çerçevede değerlendirmek gerekir.[327]

Ali Abdurrâzık, Hz. Muhammed (s.a.v)'in bir devlet kurmasını, onun peygamberliğinin kapsamında değerlendirip Peygamber'in hem tebliğ eden hem de tebliğ ettiğini icra eden bir misyonun sahibi olduğunu söyleyenlerin bu düşüncelerini kabul etmede tereddüt eder. O, tebliğ ettiğini icra edip uygulama işlerinin peygamberliğin özünden olmadığına inanır. Öyle ki, peygamberlik hakkında araştırma yapanlar arasından İbn Haldun hariç hiç kimse, tebliğ edileni uygulama görevini risâletin özünden bir parça olarak kabul etmemiştir.[328]

İbn Haldun, İslâm'ın dini tebliğ etme ve tebliğ ettiğini fiilî olarak uygulama özelliğiyle diğer dinlerden farklı olduğunu söyler. Ona göre; Peygamber'den sonra insanlar arasında hüküm ve şeriatı uygulayacak bir kişinin bulunması gerekir. Bu kişi, dinin emir ve yasaklarını uygulama konusunda Peygamber'in halifesi hükmündedir. Zaten insanların sosyal bir topluluk olmaları siyasetin bir gereğidir. Bu topluluğun başında hükümdar olarak isimlendirilen bir kişinin bulunup onları iyiliklere sevk etmesi ve elindeki gücü sayesinde de onları kötülüklerden alıkoyması gerekir. İslâm'a davetin genel oluşu ve ister gönüllü ister zorunlu insanların tamamının İslâm dinini kabul etmeye çağrılması için cihâdın meşrû bir vasıta olarak kabul edildiği İslâm toplumunda, hem halifelik hem de hükümdarlık aynı şahısta birleşmiştir. Diğer toplumlarda hem davetlerinin genel olmayışı hem de savunma dışında cihâdın meşrû olarak kabul edilmemesinden dolayı, onların dînî vecibelerini yerine getirmesini sağlayan kişiyi yönetim siyaseti ilgilendirmemektedir. Çünkü onlar, İslâm toplumunda olduğu gibi diğer insanlara hükmetme gibi bir sorumluluk taşımazlar ve kendi dinlerini

328 *A.g.e*, s. 69.

329 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 646.

yalnızca kendi özel sahalarında uygulamakla mükelleftirler.[329] İbn Haldun, bu yaklaşımıyla Müslümanlar için siyasal bir örgütlenmenin zorunlu olmasının İslâm'ın evrensel bir din olma özelliğinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla İslâm toplumunun yöneticisi olan kişi, hem dinin emir ve yasaklarını uygulama özelliğiyle Peygamber'in vekili konumunda bulunan bir halifedir, hem de dünya siyasetini yürütme yetkisine sahip olma özelliğiyle hükümdardır.

Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı hem tebliğ etmesinin hem de tebliğ ettiğini uygulamasının peygamberliğin özünden kaynaklanmadığı düşüncesini dile getiren Abdurrâzık, İbn Haldun'un aktardığımız bu yorumunun, destek ve delilden yoksun olduğunu ve risâletin anlamıyla bağdaşmadığını belirterek kabul etmez. Çünkü o, bu yorumların doğruluğunu varsaysak bile, ortada cevaplamayı bekleyen soruların olduğunu ve bunların cevaplandırılması gerektiğini dile getirir. Ona göre cevaplandırılması gereken sorular şunlardır: "Eğer Rasûlullah, siyasî bir devlet kurma girişiminde bulunduysa; neden bu devlet, sıradan herhangi bir devletin sahip olması gereken temellerden ve hakimiyet esaslarından yoksun kalmıştır? Peygamber'in, vâli ve kâdıları tayin etmede izlediği yöntemin ne olduğu neden bilinmiyor? Neden yönetiminde bulunan insanlara yönetim esasları ve şûrâ ilkeleri hakkında bilgi vermemiş ve neden kendi zamanındaki yönetim sisteminin mahiyeti hakkında âlimleri hayret ve tereddüt içinde bırakmıştır?" Tüm bu sorulara cevap bekleyen Ali Abdurrâzık'a göre, Hz. Muhammed (s.a.v)'in yeni bir dine davet ederek yeni bir devlet kurduğuna inanan ve bu inançlarında ısrar edenler, Hz. Muhammed'in kurduğu devletin hâkimler hâkimi olan Allah'tan gelen vahiy yoluyla temellerinin atıldığı, işlerinin idare edilip düzene so-

330 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 70-71.

kulduğunu ileri sürmektedirler.[330]

3. Risâletin Dînî ve Siyasî Misyonu

Hz. Muhammed (s.a.v)'in risâlet görevinin yanı sıra, siyasî bir devlet kurup başına geçme misyonuna da sahip olduğu hususunu dile getiren geleneksel anlayışı kabul etmeyen Ali Abdurrâzık, bu anlayışı savunan âlimlerin tatmin edici bir izah yapamadıklarını belirtir. Ona göre, peygamberliğin sadece dini tebliğ etme misyonu vardır ve siyasal boyut risâletin özüne ilişkin bir husus değildir ve artık bu hususta şunları kabul etmekten başka çıkar bir yol görünmemektedir: "Hz. Muhammed (s.a.v), yalnızca dine davet eden bir elçidir. Onun bu daveti hükümdarlık arzusundan ve devlet kurma isteğinden tamamen uzaktır. Hz. Peygamber'in herhangi bir devleti ve hükûmeti bulunmamaktadır; ayrıca siyasal anlamda herhangi bir yönetim peşinde de olmamıştır. Kısaca O, kendisinden önce gelip geçen diğer peygamberler gibi bir peygamberdir ve ne bir kral, ne bir devlet kurucusu, ne de hükümdarlığa çağıran birisidir."[331] Abdurrâzık, bu düşüncelerin daha önceden dile getirilmediği için Müslümanlar tarafından garip karşılanacağını; ancak buna rağmen bu önemli husus üzerinde durulması gerektiğini söyler. O, Hz. Peygamber'in kendi kavmi içinde bir nevi liderliğinin olduğunu kabul eder. Ancak bu liderlik, hükümdarların liderliği ve halk üzerindeki otoritesi gibi değildir. Peygamberlik misyonundan kaynaklanan liderlik ile hükümdarlıktan kaynaklanan liderliğin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Abdurrâzık, peygamberlik vasfının gerekli kıldığı bir liderliğin varlığını bu şekilde kabul ettikten sonra, bunun gerekçelerini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır.[332]

a. Gerçek dînî bir daveti insanlara ulaştıracak olan Peygamber'in, her şeyden önce sezgisel bir olgunluğa sahip olması gerekir. Bedeninde ve diğer duyu organlarında bir kusur veya ek-

331 *A.g.e.*, s. 77-78.

332 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 78-80.

siklik bulunmamalıdır. Ayrıca Peygamber'in bir lider olarak çevresindeki insanları etkileyen bir karizmaya sahip olması gereklidir. Vahye muhatap olma vasfından dolayı da manevî olgunluğa ermiştir.

b. Peygamberlik, peygamber olan kişinin kendi kavmi içinde erdemli ve değerli yönlerinin bulunmasını gerekli kılar. Bu da onların toplumsal bir statüye sahip olduklarını gösterir.

c. Peygamber'in, sözünün dinlenmesi ve davetine icabet edilmesi için gerekli olan bir güce sahip olması gerekir. Bu güç, onların insanlar arasından sözü dinlenen bir konumda olmalarını sağlar. Allah, peygamberleri sözleri dinlenip getirdikleri kabul görsün diye göndermiştir. "Biz hiçbir elçiyi, Allah'ın izniyle itaat edilmekten başka bir amaçla göndermedik."[333] Allah, ilâhî mesajın insanlar arasında kaybolup gitmesini ve gönderdiği peygamberlere sırt dönülmesini istemez. "Elbette biz elçilerimize ve inananlara, hem dünya hayatında hem de şahitliğin yapılacağı günde yardım ederiz. O gün zalimlere mazeretleri fayda vermez. Onlar için lânet ve kötü bir yurt vardır."[334]

d. Peygamberlik makamı, peygamberin; yöneticilerin yönetenler, babanın oğul üzerindeki otoritelerinden daha geniş bir otoriteye sahip olmasını gerektirir. Peygamberler, hükümdarların yaptığı gibi toplumun siyasetiyle ilgilenebilirler. Ancak yalnızca peygamberlerin yapacağı bir görev vardır ki o da risâleti insanlara tebliğ etmektir. Peygamberler, toplumun görünen siyasetiyle ilgilendikleri gibi onların kalplerine giden, gönüllerini fetheden yolları da açarlar. Bunu yalnızca peygamberler yapabilir. Onlar bu yönüyle beden-ruh dengesini kurar, zâhir ve bâtını gözetir, yer ve gökle olan bağımızı sağlar; kısaca dünya ve âhiret siyasetini ellerinde bulundurarak görevlerini yerine getirirler. Peygamberler, her insanla ilişki kurup onu gözetme ve işle-

333 Nisâ 4/64.
334 Mü'min 40/51-52.

rini düzene koyma hakkına sahiptir.

e. Hz. Peygamber'in risâleti, birçok açıdan diğer peygamberlerin risâletinden farklıdır. Hz. Muhammed (s.a.v)'in getirmiş olduğu din, tüm insanları kuşatan ve muhatap alan bir özelliğe sahiptir. Dinin kemâle ermesi, nimetin tamamlanması, fitnenin ortadan kalkarak dinin Allah'a has kılınması gibi hususlar, Hz. Muhammed'in insan tabiatının sahip olabileceği ve diğer peygamberlere bahşedilen manevî gücün ve olgunluğun en yüksek zirvesinde olmasını gerekli kılmıştır. "Allah'ın sana lütuf ve acıması olmasaydı, onlardan bir gurup seni saptırmaya yeltenmişti. Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah, sana Kitâb'ı ve hikmeti indirdi ve bilmediklerini öğretti. Allah'ın sana olan lütfu gerçekten de büyük bir lütuftur."[335]

İşte tüm bu sebeplerden dolayı Hz. Muhammed (s.a.v)'in sahip olduğu otorite genel bir otorite olup, tüm Müslümanlar arasında sözü dinlenen ve hükmü kabul edilen bir konuma sahipti.[336] Herhangi bir otoritenin sahip olduğu tüm yetkiler, peygamberliğin genel otoritesi içinde ifadesini buluyordu. Allah'tan gelen vahyi insanlara tebliğ etmekle mükellef olan Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu güç, yalnızca peygamberlere bahşedilmiş ilâhî temele dayalı bir otoritedir ve herhangi bir hükümdarlığın kuvvet ve otoritesiyle kıyaslanamaz. Bu da Allah'a davet ve mesajı insanlara tebliğ etme anlamında bir önderliktir; siyasî bir liderlik değildir. Hz. Peygamber'in kendi kavmi üzerindeki otoritesi, kaynağını gönüllerden alan manevî bir otoritedir. Oysa bir hükümdarın sahip bulunduğu otorite maddî bir otoritedir. Bu otoritelerden birincisi insanları, Allah'ın hidâyetine çağırmayı hedeflerken; ikincisi, dünya işlerini idare etme ve

335 Nisâ 4/113.

336 "Allah ve Rasûlü, bir hususta hüküm verdiği zaman artık iman etmiş bir erkek ve kadının o hususta kendi isteklerine göre seçim yapma hakkı yoktur. Her kim Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelirse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur." Ahzâb: 33/36

yalnızca dünyaya yönelik bir imarı sağlamayı amaçlar. Birincisi dindir ve Allah içindir; ikincisi dünyadır ve insanlar içindir. Biri dînî liderlik diğeri de siyasî liderliktir ve ikisinin arasında mahiyet bakımından çok büyük bir fark vardır.[337]

Ali Abdurrâzık, insanlar üzerinde etkin olan otorite ve yetkiyi dinî ve siyasî olarak ikiye ayırıp, birincisinin peygamberlere, ikincisinin de hükümdarlara ait olduğunu bu şekilde belirttikten sonra, bu iki alan için kullanılan bazı kavramların doğru şekilde ele alınmadığını belirtir. Melik, sultan, hâkim, emîr, halife, devlet, memleket, hükûmet ve hilâfet gibi kavramların bazen eşanlamlı bazen de zıt anlamlı kullanıldıkları için birçok durumda farklı anlayış ve fikirler ortaya çıkmıştır.

Abdurrâzık, Hz. Muhammed (s.a.v)'in hükümdar olup olmadığı sorusuyla, O'nun risâlet sıfatının yanı sıra başka bir sıfatının da bulunup bulunmadığı hususunu kast eder. Yani Hz. Muhammed (s.a.v)'in gerçekten de siyasal bir birlik oluşturup oluşturmadığı konusu önemli bir husustur. Abdurrâzık; halife, sultan, emîr veya başka isimlerle anılan hükümdar kelimesini, siyaset bilimcilerin hükûmet, devlet ve saltanat gibi kavramlarla niteledikleri "siyasal bir birliğe sahip olan bir topluma hükmetmek"[338] anlamında kullanır. İslâm, dinî birliği hedeflemiş ve Müslümanları tek bir cemaat olarak bu birliği sağlamaya çağırmıştır. Bu birlik-beraberlik, Hz. Peygamber'in vefâtından önce sağlanmıştı ve Hz. Muhammed (s.a.v), dinî birlik ve beraberliği sağlamış olan Müslümanların tek imamı konumunda olup, O'na herhangi bir muhâlefette bulunulmamıştır.

İşte Hz. Peygamber'in bu misyonundan hareketle sağlanan dinî birliğin, devlet; Peygamber'in bu hususta otoritesinin hükümdarlık veya hilâfet; Hz. Muhammed (s.a.v)'in de hükümdar, sultan veya halife olarak kabul edilmesi, Ali Abdurrâzık

337 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 82.
338 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 82.

için bir anlam ifade etmez. Onun için önemli olan, Hz. Peygamber'in kendi kavmi içinde sahip olduğu liderliğin nebevî mi yoksa siyasî mi olduğu hususudur. Ona göre Kur'ân, Hz. Muhammed (s.a.v)'in siyasal anlamdaki bir otoriteyle ilgisinin bulunmadığını ve O'nun görevinin yalnızca dini tebliğ etmek olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.[339] Ona göre Kur'ân, Hz. Muhammed (s.a.v)'in insanlara baskı uygulamasını ve insanlar arasında vâsi, vekil, zorlayan ve tahakküm eden bir kişilik olmasını engellemektedir. İnsanlar arasında güç ve tahakküm sahibi olmayan birinin hükümdar olması mümkün değildir. Çünkü insanların tamamına hükmetmek, zora başvurmak ve sınırsız bir güce sahip olma arzusu hükümdarlığın gereklerindendir. "Ümmet üzerinde vekâlet etme yetkisine sahip olmayan aynı zamanda hükümdar da değildir."[340] Çünkü Allah, "Muhammed, içinizden herhangi birinin babası değildir, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilendir."[341] buyurmaktadır. Yine Kur'ân, Hz. Muhammed (s.a.v)'in, risâlet hakkı hariç ümmet üzerinde başka bir hakka sahip olmadığını da belirtir. "Şayet Peygamber hükümdar olsaydı, O'nun ümmete hükümdar olma hakkı da bulunurdu. Oysa hükümdarlık hakkı risâlet hakkından çok farklıdır."[342] Ona göre Kur'ân'ın şu âyetleri: "De ki! Ben kendime Allah'ın dilediğinden başka ne bir fayda, ne de bir zarar verme gücüne sahibim. Eğer gaybı bilseydim elbette çok mal-mülk edinirdim. Bana hiçbir kötülük dokunmamıştır. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim."[343] "Herhalde sen: 'Ona bir hazine indirilmeli veya beraberinde bir melek gelmeli değil miydi?' demelerinden

339 Ali Abdurrâzık, bu görüşüne delil olarak bir kısmının meallerini daha önce verdiğimiz Nisâ 4/80; En'am 6/66,107; Yûnus 10/97; İsrâ 17/45; Furkân 25/43; Zümer 39/41; Şûrâ 42/48; Kâf 50/45; Ğâşiye 88/21,22 âyetlerini gösterir. Bkz. *a.g.e.*, s. 84.

340 Abdurrâzık, s. 85.

341 Ahzâb 33/40.

342 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 86.

343 A'râf 7/188.

ötürü, sana vahyolunanın bir kısmını bırakacaksın ve bununla göğsün daralacak; ama sen sadece bir uyarıcısın, her şeye vekil olan Allah'tır."[344] "İnkâr edenler diyorlar ki: 'Ona Rabbinden bir âyet indirilmeli değil miydi?' Sen, ancak bir uyarıcısın; her toplumun bir yol göstericisi vardır."[345] "De ki: Ben de sizin gibi bir insanım. İlâhınızın tek bir ilâh olduğu bana vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı arzuluyorsa iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiç kimseyi ortak etmesin."[346] "De ki: Ey insanlar, ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım."[347] Hz. Muhammed (s.a.v)'in kendisinden önceki diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğunu; Allah'ın mesajını insanlara ulaştırmaktan başka bir görevinin bulunmadığını ve tebliğ görevinin dışında da kendisine başka bir görev verilmediğinin apaçık göstergeleridir.

Kur'ân'da, Hz. Muhammed'in risâlet görevinin yanı sıra riyâset misyonuna da sahip olduğu düşüncesinin hiçbir dayanağının bulunmadığını bu âyetlerden hareketle dile getiren Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in siyasal anlamdaki bir otoriteye sahip olduğu düşüncesinin hadislerden de delil bulamadığını; aksine hadislerin bu düşüncenin aleyhinde bilgiler verdiğini belirtir ve şu olayı aktarır: "Hz. Peygamber'in yanına, problemini arz etmek için bir kişi gelmişti. Bu kişi Peygamber'in önünde durduğunda birdenbire titremeye başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Rahat ol, ben ne bir hükümdar ne de bir zorbayım. Ben Mekke'den Kureyş soyuna mensup kuru ekmek yiyen bir kadının oğluyum' dedi."[348]

4. Dinî Birlik ve Siyasî Çoğulculuk

İslâm dini, evrensel bir din olarak kadın-erkek, Arap-Acem,

---

344 Hûd 11/12.
345 Ra'd 13/7.
346 Kehf 18/110.
347 Hac 22/49.
348 Dahlan, Ahmed b. Zîni, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Halep-1945, I, s. 97.

doğu-batı, zengin-fakir ayrımı yapmadan tüm insanları muhatap almakta ve bunlar arasında dinî bir birlik oluşturmayı hedeflemektedir. Bu açıdan bakıldığında, dinin hedefleriyle siyasetin hedefleri arasında belirgin bir fark vardır. Siyasal içerikli bir mesaj, farklı siyasal taleplere sahip insanların tamamını aynı çatı altında birleştiremezken; din, farklı siyasal talepleri ve anlayışları olan bu insanları birlik-beraberlik içinde aynı çatı altında buluşturabilir. Hz. Peygamber öncesi Arap toplumunda da birbirinden farklı siyasal anlayış ve oluşumlar bulunmaktaydı. Bazı kabileler, Roma İmparatorluğu'nun siyasal çatısı altında bulunurken, bazıları da bağımsız bir siyasî oluşum olarak varlığını sürdürüyordu. Dolayısıyla "Arap toplulukları arasında hükûmet şekli, idare tarzı, ahlâk ve gelenekler, ekonomi ve mâlî hayat açısından büyük farklar bulunmaktaydı."[349]

İşte farklı siyasal ve sosyal yapılanmalar içinde bulunan bu Arap kabileleri, Hz. Peygamber zamanında bir araya gelmiş, Peygamber'in liderliği altında tek bir topluluk olarak İslâm dinini kabul etmiştir. Ancak "Hz. Peygamber döneminde kurulan bu Arap birliği, hiçbir şekilde siyasî bir birlik değildi. Bu birlik aynı zamanda ne bir devlet ne de bir hükûmetti. Siyasetten tamamen uzak kalarak yalnızca dinî bir birlik şeklinde devam etmiştir. Dolayısıyla bu birlik, devlet ve hükûmet birliği değil din ve iman birliğiydi."[350] Hz. Peygamber'in Arap toplumu içinde gerçekleştirdiği birliğin dinî bir birlik olduğu ve bunun uzaktan yakından siyasetle bir ilgisinin bulunmadığını dile getiren Ali Abdurrâzık'a göre; Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatı bu düşüncenin en somut delilidir. Çünkü O, dağınık halde yaşayan kabilelerin siyasetine karışmamış, aralarında hüküm süren yönetim şekillerini değiştirmeye yeltenmemiş, herhangi bir kabilenin idarî veya adlî teşkilâtına ve bunların kendi aralarında var olan

[349] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 99.
[350] Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 99.

sosyo ekonomik bağlara müdahale etmemiş, herhangi bir vâliyi görevden almamış, herhangi bir kâdı atamamış ve bu toplulukların tarım, ticaret ve sanayiini ilgilendiren herhangi bir düzenlemede bulunmamıştır. Onların dünya hayatını ilgilendiren işlerin tamamını onların inisiyatifine bırakarak, 'Siz bunları daha iyi bilirsiniz.' demiştir. Her topluluk sosyal ve siyasal yapılanmasını kendi iradesi doğrultusunda sağlıyordu ve bu topluluklar arasındaki yegâne birleştirici bağ İslâm birliği bağıydı.[351]

Ancak "Hz. Muhammed (s.a.v)'in hem Araplar hem de Arap olmayanlar için getirmiş olduğu ahlâkî ve hukûkî esaslar, bu toplulukların hayatlarında etkili bir değişime yol açmış ve bunun neticesinde dağınık gruplar halinde yaşayan Araplar bir araya gelerek siyasal bir oluşuma gitmiş ve Hz. Peygamber'in liderliğini yaptığı bir devlet şeklinde ortaya çıkmıştır."[352] şeklindeki bir itirazla karşılaşabileceğini söyleyen Ali Abdurrâzık, kesin bir dille şu görüşünü tekrarlar: "İslâm'ın getirdiği ve Peygamber'in uyguladığı tüm kural ve esasların, siyasal yönetim biçimiyle ve modern devlet teşkilâtıyla hiçbir ilgisi yoktur. Hatta tüm bu uygulamalar bir araya getirilse, bunların, modern devlet için gerekli olan siyasî ve hukûkî esasların çok azını oluşturduğu görülür."[353]

Abdurrâzık'a göre, dinin getirmiş olduğu kural ve esaslar, insanların dinî saadetlerini ilgilendirir; insanların bundan dinî veya siyasî çıkar elde etmeleri ne Peygamber'i ne de dini ilgilendiren bir durumdur. Araplar İslâm dinini kabul etme hususunda belirli ölçüde birlik sağlamalarına rağmen; siyasî, sosyal ve ekonomik bir çok hususta birbirleriyle farklı uygulamalar içinde bulunuyorlardı. Hatta Arap kabileleri farklı devletçikler halinde yaşıyordu denilebilir. Çünkü Araplar, Peygamber'in vefâtından hemen sonra dinî açıdan bir birlik içinde olmalarına rağ-

351 *A.g.e.*, s. 99-100.
352 *A.g.e.*, s. 100.
353 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 100.

men siyasal olarak küçük bir devlet niteliği taşıyan farklı kitleler halinde yaşamlarını sürdürüyorlardı.

Ali Abdurrâzık, İslâm'ın ilk dönemlerinin tarihçiler tarafından idealize edilip kusursuzmuş gibi anlatılmasının, Araplar arasında görülen sosyal ve siyasal farklılıkların göz ardı ettiğini vurgulamaktadır. Araplar arasındaki soğukluk ve çatışma, İslâm dini sayesinde yok olmuş[354]; ancak siyasî farklılık ve görüş ayrılığı tamamen son bulmamıştır. Ancak bu siyasî farklılık ve görüş ayrılığı Abdurrâzık'a göre normaldir. Çünkü Arapların kendi aralarında sağlamış oldukları birlik, siyasî bir birlik değil, dinî bir birlikti. Dolayısıyla da Hz. Peygamber'in liderliği siyasî bir liderlik olmayıp dinî bir liderliktir. Arapların da Hz. Peygamber'e itâat etmeleri hükûmet ve saltanat temelli bir siyasî itâat olmayıp, iman ve inanç temelli bir dinî itâatti. Arapların Peygamber'in etrafında bir araya gelmeleri yalnızca Allah için olup, ilâhî vahyi dinlemeyi, dinî emir ve yasakları kabul etmeyi hedeflemekteydi. "Muhammed b. Abdullah b. Abdulmuttalib'in sahip olduğu liderlik, kişiliğinden ve soyundan değil, peygamberliğinden kaynaklanıyordu."[355]

Ali Abdurrâzık, Peygamber'in vefâtından sonra sahâbe arasında başlayan tartışmalara girmeden sonuçlar üzerinde durur. Ona göre Şiîlerin öne sürdüğü, "Peygamber'in kendisinden sonra Ali'yi tayin ettiği" iddiası tamamen asılsızdır ve hiçbir ilmî değeri yoktur. Aynı şekilde Ebû Bekir'in açık bir nassla Peygamber tarafından halife tayin edildiğini ileri süren görüşü de benimsemeyen Abdurrâzık, bu iddianın delillerden yoksun olduğunu ve Ebû Bekir'e biât konusunda sahâbe arasında ihtilaf çıktığını ve bazı sahâbelerin ona biât etmekten kaçındıklarını

354 "Topluca Allah'ın ipine sarılın, ayrılığa düşmeyin, Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşmandınız, (Allah) kalplerinizi uzlaştırdı. O'nun nimeti sayesinde birbirinizle kardeş oldunuz. Siz ateşten bir çukurun kenarında bulunuyordunuz, sizi ondan kurtardı. Allah, âyetlerini size böyle açıklıyor ki yola gelesiniz." Âl-i İmrân 3/103.

355 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 103.

belirtir. Hz. Muhammed, ilâhî risâleti eksiksiz bir şekilde yerine getirmiş ve dinin bütün esaslarını ümmetine açıklamıştır. Eğer Hz. Muhammed'in hedefleri arasında devlet kurma görevi olsaydı bunu mutlaka gerçekleştirirdi ve Müslümanları karşı karşıya getirecek bir ihtilaf içinde bırakmazdı. Dolayısıyla "Hz. Muhammed, kendisinden sonraki hilâfet hususunu açıklığa kavuşturmuştur, düşüncesi asılsızdır. Asıl olan, Peygamber'in kendisinden sonraki hükûmet işleriyle ilgili olarak hiçbir şey söylemediği ve bu hususta Müslümanların kendisine başvurabilecekleri herhangi bir kural getirmediği konusudur."[356]

5. Hz. Peygamber Sonrası Siyasî Liderlik

Abdurrâzık'a göre; Hz. Muhammed (s.a.v)'in sahip olduğu liderlik, peygamberlik yoluyla gelen ve peygamberliğin son bulmasıyla da sona eren bir liderliktir. Hiç kimse peygamberlik hususunda ona halef olamayacağı gibi, peygamberliğin doğası gereği sahip olduğu liderlik konusunda da ona halef olamaz ve bu konuda hiç kimseye yetki tanınmamıştır. "Hz. Peygamber'den sonra dinî liderliğin olmaması çok doğaldır. Bundan sonra ortaya çıkan liderlik yepyeni bir liderlik türü olup, ne peygamberlikle ilgisi vardır ne de din üzere kuruludur. Dolayısıyla yeni bir tür olarak ortaya çıkan bu liderlik, dinî olmayan bir liderliktir."[357] Ali Abdurrâzık, insanlar üzerinde otorite sahibi olan liderliği dinî ve siyasî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan liderliğin din üzere kurulu olmadığını ve dinle özdeşleştirilmediğini dile getirmektedir. Ona göre; Araplar Peygamber (s.a.v)in vefâtından sonra kendi siyasî yapılarını belirlemek için karşılıklı görüş alışverişinde bulunmuşlar ve devletlerini Hz. Peygamber'den devraldıkları dinî birlik üzere ikame etmede bir sakınca görmemişler-

356 *A.g.e.*, s. 105.
357 *A.g.e.*, s. 107.

dir. Kuracakları devlet hakkında birbirleriyle tartışırken emîr, emîrlik, vezir, vezirlik, güç, kılıç, servet, sayı çokluğu ve soy üstünlüğü gibi hususları dile getirmişlerdir. Tüm bunlar da sahâbenin hükûmet ve devlet konusunda birbirleriyle tartıştıklarını gösterir. "İşte bunun bir sonucu olarak Muhâcir ile Ensâr ve sahâbenin diğer ileri gelenleri arasında tartışma başgösterdi. Ardından Ebû Bekir'e biat edildi ve Ebû Bekir, Müslümanların ilk hükümdarı unvanını aldı."[358] Hz. Ebû Bekir'e yapılan biat, siyasal içerikli bir biatti ve bugünkü devlet ve hükûmetlerin temellerini oluşturan güç ve kılıç gibi unsurlar, aynı zamanda o günün devlet yapısını teşkil eden unsurlardı.

Ali Abdurrâzık, Hz. Ebû Bekir önderliğinde kurulan bu devletin bir Arap devleti ve Arap yönetim tarzı olduğunu; oysa İslâm dininin tüm insanlığın dini olduğunu söyler. Bu devlet, dinî davet temeli üzerine kurulan bir Arap devletidir. Bu devletin sloganı İslâm davetini gerçekleştirmek ve himaye etmekti ve bu davet hususunda çok önemli katkılar sağlamıştır; İslâm'ın gelişip yayılmasında inkâr edilmez bir etkiye sahiptir. Ancak tüm bunlar bu devleti, Arapların otoritesini sağlayan, onların menfaatlerini koruyan, yeryüzünün değişik bölgelerinde onların hakimiyetini oluşturan bir Arap devleti olmaktan çıkarmaz.[359]

Benî Saide sakifesinde yaşanan tartışmalar ve Ebû Bekir'in halife olarak seçilmesine bazı sahâbenin biat etmeyişi[360] gibi hususlar göstermektedir ki sahâbe, iktidarla ilgili olan bu olayları dinî temelli olmaktan çok dünyevî ve siyasî temellere dayanan bir zeminde ele almıştır. Sahâbe, bu tutumuyla dünyayı ilgilendiren bir hususla karşı karşıya olduklarının bilinci içinde hareket ettiklerini biliyorlardı. Dolayısıyla böyle bir konuda

358 *A.g.e.*, s. 109.
359 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s. 109.
360 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, III, s. 197.

Ebû Bekir'e muhâlefet etmelerinin imanlarını sarsmadığını ve dine karşı bir tutum içinde bulunmadıklarının farkındaydılar. Tüm bunlara rağmen Ebû Bekir ve yönetiminin Müslümanlar tarafından din temelli bir zeminde algılanışının sebebini Ali Abdurrâzık şu şekilde açıklar: "O gün ortaya çıkan birçok sebep, Ebû Bekir'in yönetimine din rengini vermiştir. Bazı insanlar, bunun Peygamber'e vekâlet eden dinî bir makam olduğunu düşündü. Ardından Müslümanların yönetim işi din temelinde ele alınarak, Peygamber'e vekâlet şeklinde algılandı. Müslümanlar arasında bu iddianın doğmasını sağlayan en önemli gerekçe ise, Ebû Bekir'in Rasûlullah'ın halifesi unvanıyla isimlendirilmesidir."[361]

Nübüvvet ile imâmet arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu hususu tarihsel açıdan ele alınırken; Ebû Bekir'in halife seçilmesi ve Peygamber sonrası Müslümanların ilk lideri olması gibi konular büyük bir önem kazanmaktadır. Bu hususu göz önünde bulunduran Ali Abdurrâzık, Ebû Bekir dönemini "halîfetu Rasûlillah" unvanı ekseninde sorgular. Allah Rasûlü'nün halîfesi unvanının kim tarafından ortaya atıldığı bilinmemekle beraber, Hz. Ebû Bekir'in bu unvanı kullanmakta herhangi bir sakınca görmediği bilinen bir hususdur. "Halîfetu Rasûlillah" unvanı, geleneksel Sünnî siyaset felsefesinde halife ve hilâfet kavramlarıyla ifade edilen modelin hareket noktasını oluşturur. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların yöneticisi olan Ebû Bekir için kullanılan bu unvan, kimi zaman siyasî içerikli kimi zaman da dinî içerikli bir anlamda kullanılmıştır. Halife ve hilâfet kavramlarının dinî-siyasî temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu iki kavramın siyâset geleneğindeki ilk kullanımı olan "Allah Rasûlü'nün halifesi" unvanının niçin ve hangi içerikle kullanıldığına açıklık getirmeye çalışan Ali Abdurrâzık şu

361 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 111.

ihtimaller üzerinde durur:

a. Hz. Peygamber, dağınık şekillerde yaşayan Arap kabilelerini[362] bir araya toplayarak onlara liderlik yapmıştır. Hz. Ebû Bekir, ondan sonra gelip Arapların yönetimine geçerek onları siyasal anlamda tek çatı altında topladığı zaman, onun için "halîfetu Rasûlillah" ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca ona yalnızca halife de denilebilir. Ancak bu hilâfet sadece siyasî-dünyevî içerikli bir hilâfettir ve Peygamber'in dinî misyonunu içeren hilâfetle hiçbir ilgisi yoktur.

b. "Halîfetu Rasûlillah" unvanı etkileyici ve cezbedici bir anlama sahiptir. Câhiliyyeden henüz kurtulmuş bir toplumu dış tahrik ve telkinlerden korumak ve birlik içinde tutarak yeni yeni vücut bulmuş bir devletin çatısı altında yaşatmayı kendisine hedef edinen Ebû Bekir'in bu unvanı kullanması çok doğaldır. Çünkü bu unvan Rasûlullah'ı görmüş, getirdiği dini kabul ederek onunla beraber olmuş insanlar üzerinde duygusal bir etki oluşturacak ve bu insanlar, Ebû Bekir'in yönetimini kabul edip ona itâat etmede zorlanmayacaklardı.

c. Bazıları, Ebû Bekir'in Rasûlullah'a halef oluşunu dinî misyon niteliği taşıyan bir hilâfet olarak algılamışlar ve "Ebû Bekir, Muhammed (s.a.v)'in halifesidir, Muhammed (s.a.v)de Allah'ın halifesidir; dolayısıyla Ebû Bekir aynı zamanda Allah'ın halifesi sayılır." demişlerdir. Ancak bu iddianın yanlış olduğunu gösteren en somut delil, böyle bir unvanı açık bir şekilde reddeden Ebû Bekir'in, "Ben Allah'ın halifesi değilim; ancak ben Allah Rasûlü'nün halifesiyim." sözüdür. Bazı Araplar ve Müslümanlar, Ebû Bekir'in yönetimine itâat etmeyi aynen Hz. Peygamber'e yapılan itâat gibi din temelli bir itâate dönüştürmek için bu unvanı kullanmışlardır. İşte bundan dolayı da Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkış, dine karşı çıkış şeklinde yorumlanmış ve din-

362 İslâm öncesi Arap toplumunun sosyal ve siyasal yapı ile İslâm'la beraber ulaştığı durum hakkındaki bir analiz için bkz. Alemuddîn, Mustafa, *el-Müctema'u'l-İslâmî fî Merhaleti't-Tekvîn*, Beyrut-1992, s. 11-19.

den irtidat etmek olarak kabul edilmiştir.

Ali Abdurrâzık, Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan ve Ridde savaşları olarak isimlendirilen olayları da siyaset bağlamında değerlendirir. "Gerçek şu ki; onların tamamı Allah ve Râsûlü'nü inkâr eden mürtedler değildi. Onlardan bazıları Müslüman olarak kalmış; fakat dinî açıdan hiçbir sakınca görmedikleri herhangi bir sebepten dolayı Ebû Bekir liderliğindeki birliğe dahil olmayı kabul etmemiştir. Bunlar kesinlikle mürted değildir ve bunlara karşı verilen savaş da din adına verilmiş bir savaş olamaz. Eğer onlarla savaşmak zorunluysa bu, Arap birliğini savunmak ve devleti sağlamlaştırmak gibi gerekçelere dayanan bir savaştır."[363] Abdurrâzık'a göre zekât, meşrû kabul edilen siyasî bir otoriteye verilir. Ebû Bekir'in kendileriyle savaştığı insanlardan bir kısmı, Ebû Bekir'in siyasal otoritesine boyun eğmeyi kabul etmedikleri için ona zekât vermeyi reddetmişlerdir. Bu tavır, onların dini reddettikleri anlamına gelmez. Kaldı ki bu olaylardan daha önce Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ubâde gibi sahâbeler, Müslümanlardan biat alan Ebû Bekir'e biat etmeyi kabul etmemişler ve bu tavırlarından dolayı da mürted muamelesi görmemişlerdir.[364]

Ali Abdurrâzık, İslâm ile siyasetin birbirinden bağımsız olduğunu ortaya koymak için hem Hz. Peygamber dönemi hem de sonraki halifeler dönemini bu şekilde analiz ettiğinden dolayı; kimilerince "İslâmî liberalizm"[365] akımının öncüsü olarak kabul edilirken; kimilerince de emperyalist ülkelerin, Osmanlı hilâfetine yönelik başlattığı faaliyetlere hizmet eden bir "siyasî propaganda"nın[366] sözcülüğüyle suçlamıştır.

---

363 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 115.

364 *A.g.e*, s. 115.

365 Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri-1996, s. 203.

366 Rayyis, Muhammed Ziyâuddîn, *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Kahire-1976, s. 7-8.

III. BÖLÜM

TEPKİLER VE KATKILAR

A. KURUMSAL TEPKİLER

1. Ezher'in Tepkisi: Din Devletinin Savunulması

İslâm dünyasında dinî ve siyasî birliğin bir sembolü olarak kabul edilen hilâfetin, 3 Mart 1924 yılında TBMM tarafından kaldırılmasının ardından başlayan tartışmalar ve ortaya çıkan dinî ve siyasî boşluğun doldurulması için başlatılan çözüm arayışları, hem dinî hem de siyasî çevrelerde yoğun bir şekilde sürdürülmüştür. O dönemlerin dinî çevreleri üzerinde kurumsal olarak en büyük etkiye sahip olan el-Câmiatu'l-Ezher, İslam dünyasını yakından ilgilendiren konular hakkında görüş belirtiyordu. Mısır Krallığı[367] tarafından Ezher Üniversitesi'ne rektör (şeyh) olarak atanan kişi, bu kurumun en saygın ve en bilgili hocaları arasından seçiliyordu. Ezher'e şeyh olarak atanan kişi, Mısır'daki resmî veya sivil tüm dinî çevreler tarafından en büyük din otoritesi olarak kabul görmekteydi. "Şeyhu'l-Ezher" unvanı, din eğitimi veren bu kurumun en yüksek makamında bulunan kişiye verilen bir unvandır ve bu unvanın ortaya çıkışı hicrî onuncu asırdır. "Şeyhu'l-Câmii'l-Ezher" ismiyle ortaya çıkan bu unvan, Mehmed Ali Paşa döneminde devlet siyaseti içerisindeki etkin konumuna kavuşmuştur.[368] Dinî kurumların ve

---

367 I. Dünya Savaşı esnasında İngiltere tarafından işgal edilen ve İngiliz hâkimiyeti kurulan Mısır, 28 Şubat 1922 yılında İngilizlerin yayımladığı bir deklarasyonla bağımsızlığına kavuşmuş ve Mısır Hidivi I. Fuâd, Kral (Melik) unvanını almıştır. Bkz. Armaoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Ankara- 1987, s. 204-205.

368 Zevâhirî, Fahruddîn el-Ahmedî, *es-Siyâsetu ve'l-Ezher* (min müzekkerâti Şeyhi'l-İslâm ez-Zevâhirî), Kahire-1945, s. 22.

din eğitiminin en yüksek makamı olan Şeyhu'l-Ezher unvanını alan kişi, halk üzerinde manevî bir otorite sahibiydi. Yöneticilerin bu manevî otoriteden faydalanmak istemeleri, Ezher'in din-siyaset ilişkilerinde Müslümanları ilgilendiren hususlarda aktif olarak yer almasına sebep olmuştur.[369]

2. Ezher'in Osmanlı Hilâfeti Hakkındaki Görüşleri

Mısır ve Arap dünyası üzerinde önemli bir etkiye sahip olan Ezher ulemâsının, Osmanlı yönetimiyle direkt olarak yüz yüze gelmeleri, III. Selim döneminde gerçekleşmiştir. Mısır Valisi Ahmed Hurşid Paşa'nın uygulamalarından rahatsız olan halk, Ezher hocalarını devreye sokarak Hurşid Paşa'nın alınmasını ve yerine Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın atanmasını sağlamışlardı.[370] Tüm İslâm dünyasını yakından ilgilendiren hilâfet gibi bir konu hakkında Ezher'in görüş beyan etmesi, aynı zamanda bu olayın din açısından nasıl görüldüğü ve hangi dinî temeller açısından değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Ezher'in hilâfet konusuyla ilgili olarak yaptığı açıklamaların ilki, Osmanlı hilâfetinin ilgası ve ardından gelen tartışmalar hakkındaki görüşleridir. Osmanlı hilâfetinin kaldırılmasından hemen sonra, Mısır Din İşleri Yüksek Konseyi, 25 Mart 1925 yılında Ezher Şeyhi ve

---

369 Toplum içerisinde manevî bir nüfuz sahibi olan kişilerin başında, bu kurumun en yüksek makamında bulunan kişi geliyordu. Yöneticilerin, bu kişilerin teveccühünü kazanmak istemeleri ve toplum üzerindeki siyasî otoritelerinin meşrûiyet kaynağı olarak din eğitimi veren bir kurum olan Ezher'i görmeleri anlamlıdır. Son Abbâsî halifesinin İstanbul'a getirilmesi sonucu, Mısır'daki siyasetin meşrûiyet kaynağını oluşturan sembolik hilâfet kurumunun son bulması din-siyaset ilişkilerinde dinden yana bir boşluk doğurmuş ve zamanla bu boşluğu doldurma misyonu el-Câmiatu'l-Ezher'e geçmiştir. Sembolik hilâfet kurumunun doldurmaya çalıştığı bu boşluğun Ezher tarafından giderilmeye çalışılması, Ezher'in yöneticiler nazarındaki konumunu daha da anlamlı ve önemli kılmıştır. Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'ın yönetimine gelmesinde Ezher hocalarının büyük bir katkısı olmuştur. Dinî alan üzerindeki etkisinin yanında siyasal alanda da etkin bir konuma gelen Ezher'in yöneticileri, Şeyhu'l-Ezher unvanıyla Mısır yöneticileri tarafından seçiliyordu. Bkz. Zevâhirî, es-Siyâsetu ve'l-Ezher, s. 27.

370 Aşur, Said Abdulfettâh, "Ezher", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul -1995, XII, s. 61.

din eğitimi veren kurumların genel başkanı Şeyh Muhammed Ebu'l-Fadl el-Cîzavî başkanlığında toplanarak, başta Osmanlı hilâfeti olmak üzere o günün siyasî ve dinî çevrelerini yakından ilgilendiren hilâfet meselesi hakkındaki görüşlerini, yayımladıkları bir metinle kamuoyuna duyurmuşlardır.[371] Konsey, toplanma amacını şu şekilde açıklamaktadır: "Emîr Abdulmecîd'in İstanbul'dan çıkmasının ardından hilâfet meselesi yoğun bir şekilde kamuoyunun gündemine girmiş ve Müslümanlar, yapmaları gereken dinî görevlerinin ne olduğu hususunda düşünmeye ve araştırmaya başlamışlardır. İşte bu sebepten dolayı, Emîr Abdulmecîd'in hilâfeti ve Müslümanların halihazırda ve bundan sonraki dönemde tabi olmaları gerekli olan hususlar hakkındaki görüşlerimizi açıklamayı uygun bulduk."[372]

Bu konseye göre; hilâfet, imâmetle eşanlamlıdır ve ümmetin işlerini idare etmek, onların menfaatlerini sağlamak amacıyla din ve dünya işlerinde yürütülen genel başkanlıktır. Dolayısıyla imâm, dini muhâfaza etmek, dinin hükümlerini uygulamak, insanların dünyevî idaresini şerîata göre yerine getirmek hususunda İslâm dininin tebliğcisi olan Hz. Peygamber'e vekil olan kişidir. Konseyin hilâfetle ilgili olarak ortaya koyduğu bu tanım, geleneksel Sünnî siyaset literatüründe yapılan tanımların bir benzeridir. Çalışmamız boyunca Taftazânî'den İbn Haldun'a, Seyyid Bey'den Şükrü İsmail'e birçok kişiden aktardığımız hilâ-

371 25 Mart 1925 Salı günü, Dinî Enstitüler Genel Merkezi'nde toplanan Konseyin üyeleri arasında, Şeriat Yüksek Mahkemesi Başkanı Şeyh Muhammed Mustafa el-Meragî, Mısır Müftüsü Şeyh Abdurrahman Kara'a, Câmiu'l-Ezher Vekili ve Dinî Enstitüler Müdürü Şeyh Ahmed Hârûn, Ezher ve Dinî Enstitüler Üst Kurulu Genel Sekreteri Şeyh Hüseyin Valî, Yüksek Dinî Eğitim Kurumları hocalarından Şeyh Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî, Şeyh Muhammed Abdullatîf el-Fehhâm, Şeyh Abdulğanî Mahmûd, Şeyh İbrâhîm el-Cibâlî, Câmiu'l-Ezher bölüm başkanları ve Âlimler Yüksek Konseyi üyeleri Şeyh Bahît, Şeyh Muhammed Şâkir, Şâfiîlerin önderi Şeyh en-Necdî, Mâlikîlerin temsilcisi Şeyh Ahmed Nasr, Hanbelîlerin önderi Şeyh Sebî' ez-Zehebî gibi Mısır'ın önde gelen şahısları katılmıştır. Bkz. *Nûru'l-İslâm* (Meşîhatu'l-Ezher tarafından yayımlanan aylık dergi), II/8, Kahire-1931, s. 590.

372 *Nûru'l-İslâm*, II/8, s. 590.

fet tanımı ile Mısır ulemâsının içinde yer aldığı bu konseyin yaptığı tanım arasında mahiyet bakımından hiçbir fark yoktur. Ancak konsey, hilâfeti bu şekilde tanımlamakla birlikte geleneksel Sünnî siyaset literatürü içinde de yer alan bazı hususları, tüm yetkileri elinden alınarak İstanbul'u terk etmek zorunda kalan Abdulmecîd Efendi'nin içinde bulunduğu durumu göz önünde bulundurarak vurgulama ihtiyacını duymuştur. Konseyin özellikle vurgulayarak kamuoyunun dikkatine sunduğu hususlar şunlardır:

a. İmâmet, ehl-i hall ve'l-akd tarafından yapılan biat sonucu veya bir önceki imamın tayin etmesiyle gerçekleşir.

b. İmamın, yönettiği insanlara hükmünü uygulatabilen ve onları sakındıran bir güç ve otorite sahibi olması gerekir.

c. Biat veya tayin yoluyla imam olan bir kişi, yönetiminde bulunan insanlara hükmünü geçirmekten aciz kalırsa ve sözü dinlenmeyen bir konuma düşerse imâmeti geçerli değildir.

d. Baskın yoluyla elde edilen imâmet geçerlidir. Eğer bir kişi, halifeye karşı bir darbe yapar da makamını ele geçirmeyi başarırsa, baskına uğrayan halife azledilmiş sayılır ve darbeyi gerçekleştiren kişi imam olur.

e. Halkı ilgilendiren tüm konularda mutlak yetki ve otorite sahibi olan imamın; bakanları, bölge vâlilerini, kâdıları ve ordu kumandanlarını atama gibi hususlardaki bütün yetki ve otoriteyi haiz olması gerekir.

f. İmâmetin varlık sebepleri ortadan kalkınca imâmet de ortadan kalkar. Ümmetin maslahatlarının korunamaması, Müslümanların idaresinde bozuklukların başgöstermesi ve din işlerinin gerilemesi gibi durumlarda fitneye sebebiyet vermeksizin; ümmetin, halifeyi görevinden alması caizdir. Fitne korkusunun bulunduğu durumlarda en az zararlı olan seçenek tercih edilir.[373]

373 *Nûru'l-İslâm*, II/8, s. 591-592.

Hilâfetle ilgili olarak o günün siyasal ve sosyal konjonktürünü göz önünde bulundurarak görüşlerini kamuoyuna duyuran ulemâ heyeti, "Bu hususların tamamı Hanefî âlimlerinin eserlerinde açıkça belirtilmiştir."[374] şeklindeki açıklamayı eklemeyi ihmal etmeyerek, Osmanlı hilâfetinin hinterlandında bulunan Müslümanlardan birçoğunun Hanefî mezhebine mensup olmasının hilâfet meselesini din açısından daha da önemli bir konuma getirdiği hususunu göz önünde bulundurmuştur. Bu konsey, Osmanlı hilâfeti ve mevcut durum hakkındaki görüşlerini ise şu şekilde açıklamıştır:

Emîr Vahîdeddîn'in hilâfetini kabul eden Müslümanlar, kendilerince onun hilâfetten azlini gerektiren meşrû sebeplerden dolayı Vahîdeddîn'in hilâfetten uzaklaştırılmasına razı olmuşlardır. Türkler, saltanatı hilâfetten ayırdıklarını ilan ederek saltanat işlerini tamamen millî meclislerine havale etmişler ve Abdulmecîd Efendi'yi yalnızca manevî bir halife konumuna indirgemişlerdir. Türkler, bu tavırlarıyla Müslümanların daha önceleri eşine hiç rastlamadıkları bir bid'at ihdas etmişler, ardından bu bid'ate hilâfet makamını tamamen lağvetme bid'atini de eklemişlerdir. Abdulmecîd Efendi'nin hilâfeti, bu koşullar altında meşrû bir hilâfet değildir. İslâm dini böylesi bir hilâfet türünü kabul etmez. Dolayısıyla Müslümanların böyle bir halifeye yaptıkları biat, din açısından meşrû ve sahih bir biat değildir. Biat ile ilgili bu hususları göz ardı ederek yapılan biatı, sahih ve meşrû kabul etsek bile, hilâfetin sahih bir hilâfet olması için dinî bir şart olan otorite ve yetki sahibi olma koşulu ortadan kalkmış bulunmaktadır. Dinî açıdan hilâfet vasfının gerçekleştiğini varsaysak bile bu vasıf, içinde bulunduğu acziyyetten dolayı ortadan kalkmış bulunmaktadır. Çünkü Abdulmecîd Efendi, Türklerin kendisine karşı giriştikleri darbeden sonra din ve siyaset işlerini yerine getirmekten aciz kalmış; ülkesinde ikamet etme,

374 *Agd*, II/8, s. 591.

kendisini ve ailesini koruma gibi hususlardan yoksun kalmıştır. Sonuç itibariyle; imâmetin dinen geçerli olmasını sağlayan şartların ortadan kalkmasıyla birlikte Abdulmecîd Efendi'nin Müslümanlar üzerindeki biatinin hiçbir anlamı kalmamıştır. Dolayısıyla Müslümanların, kendi ülkesinde dahi ikamet edemeyen bir kişiye yaptıkları biatin hâlâ geçerli olduğunu savunmaları İslâm'ın saygınlığıyla bağdaşmadığı gibi, akıllıca bir davranış da değildir.[375]

Mısır ulemâsının içinde yer aldığı bu konsey, Osmanlı hilâfeti hakkındaki görüşlerini beyan ederken iki hususa dikkat çekmektedir. Birincisi, "Vahîdeddîn'in halifeliğini benimseyen Müslümanlar" tabiriyle Osmanlı hilâfetinin tüm Müslümanlar tarafından benimsenmediğinin vurgulanması; ikincisi de Abdulmecîd Efendi'nin halife seçilmesi, saltanatın hilâfetten ayrılması ve hilâfetin önce hiçbir yaptırım gücü bulunmayan manevî bir otoriteye dönüştürülmesi ardından tamamen lağvedilmesinin Türklere ait bir bid'at olarak tanımlanmasıdır. Konsey, bu vurguları yaptıktan sonra Müslümanların dikkatini halifenin kimliğinden daha çok hilâfet meselesine ve hilâfetin nerede üstleneceğine çeker. Konseye göre; İslâm dini ve Müslümanların nazarında hilâfete denk gelebilecek önemli başka bir husus yoktur. Çünkü hilâfet, bir kurum olarak dinin ve Müslümanların konumunu yüceltir, Müslümanların birliğini temin eder ve onları çok güçlü bağlarla birbirine bağlar. Dolayısıyla "Müslümanların hilâfet nizâmı ve bu nizâmın, Müslümanların bugün için kendilerine yönetim biçimi olarak benimsedikleri İslâmî sistemlerden farklı bir şekilde İslâm dininin hükümleriyle uyumlu esaslar üzerine kurulması hususu üzerinde düşünmeleri gerekir."[376] Ancak konsey, hilâfet meselesi hakkında olması gereken sağduyunun Müslümanlar tarafından yitirildiği inancındadır.

375 *Nûru'l-İslâm*, II/8, s. 592-593.
376 *Nûru'l-İslâm*, II/8, s. 593.

Çünkü Türkler, hilâfet makamını lağvedip Abdulmecîd Efendi'ye karşı bir darbe gerçekleştirerek bir karışıklığa sebep olmuşlar ve bu kaotik ortam içerisinde hilâfet meselesi hakkında olgunlaşmış bir düşünceyi oluşturma zemininden yoksun kalmışlardır. Bunun için de bu meselenin tüm boyutlarıyla tartışılarak soğukkanlı bir şekilde sonuca varmak için yapılması gereken şudur: "İslâm hilâfetinin temel ilkelerini tespit etmek için tüm İslâm toplumlarından temsilcilerin katılımıyla gerçekleştirilecek İslâmî, dinî bir kongreye ihtiyaç vardır. Bu kongre, Mısır Şeyhu'l-İslâmı'nın başkanlığında Mısır'ın diğer Müslüman toplumlar arasındaki seçkin konumundan dolayı 1343 Şaban/1925 Mart ayında Kahire şehrinde düzenlenmelidir."[377]

Bütün İslâm dünyasına bu çağrıyı yapan konsey, hilâfet meselesini siyasal tüm boyutlardan soyutlayarak tamamen dinî bir çerçevede tutmak istediğinin mesajını vererek, hilâfet meselesi üzerinden dile getirilmeye çalışılan farklı siyasal talep ve temennileri dışlamış görünmektedir. Halife olma istek ve arzusunu etnik kimliğini ön plâna sürerek meşrû bir zemine oturtmaya çalışan Mekke Emîri Şerif Hüseyin'i ve Müslümanların kıblesi olması nedeniyle Kahire'den daha seçkin bir konumda olan Mekke şehrini ikinci plana iten konseyin bu çağrısı, siyasal görünümlü bir özellik taşımaktan kurtulamamıştır. Konsey, hilâfet kongresi için bu çağrıyı yaparken Müslüman olmayan toplumların ve devletlerin endişeleneceklerini düşünmüş olacak ki, onların bu endişelerini giderici şu açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmiştir: "İslâm dininden başka dinlere mensup toplumlara ve bu toplumların devletlerine şu ana kadar İslâm hilâfeti meselesine karışmaktan uzak durduklarını belirttiklerinden dolayı teşekkür ederiz. Ve hilâfet meselesinin salt İslâmî bir mesele olduğunu, bu çerçevenin dışına çıkarılmasının doğru olmadığını ve Müslümanlardan başkasının bu meseleyle ilgilenmemesinin ge-

377 *Nûru'l-İslâm*, II/8, s. 543.

reğini kendilerinden rica ediyoruz. Bütün İslâm dünyası, diğer toplumlarla barış içerisinde yaşamayı, dinin gerçek ilkelerini ve düşmanlık ruhundan uzak karakterde olan sistemlerini muhafaza etmeyi arzulamaktadır."[378]

3. Ezher'in Ali Abdurrâzık'ı Yargılaması

Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli kitabını, 1925 yılının Nisan ayında yayımlamıştı. Kitap yayımlanır yayımlanmaz birçok kesimin tepkisiyle karşılaştı. 20. yüzyıl İslâm dünyasında hakkında en fazla tartışma yapılan, reddiyeler yazılan ve müellifi yargılanarak diploması elinden alınıp meslek yaşamına son verilen eser, Ali Abdurrâzık'ın bu kitabıdır.[379] Bu esere karşı verilen tepkilerin en önemlisi Mısır ulemasından oluşan ve Ezher Şeyhi Muhammed Ebi'l-Fadl başkanlığında toplanan Alimler Yüksek Konseyi'nin verdiği karardır. Mısır siyasî çevrelerinin Kahire'de düzenlenecek olan Hilâfet Kongresi'ne bağladıkları tüm ümitlerini yok eden bu kitabın, siyasî otoriteye bağlı bulunan dinî bir kurum tarafından değerlendirilmesi ve müellifinin kurulan dinî bir mahkemede yargılanması din-siyaset ilişkileri bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Hiç kuşkusuz bu olayın önemi, "din devleti" tezinin resmî bir kurum olan Ezher tarafından savunulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Ezher ulemâsı, Kral Fuad'a (1869-1936) karşı siyasî mücadele veren guruplar tarafından savunulan ve Kral'a yönelik bir muhâlefet girişimi olarak kabul edilen bu kitabı ve müellifini yargılayarak, Kral Fuad'a açık dinî bir destek veriyordu.

---

378 *A.g.d.*, s. 544.

379 Mısır'da büyük bir kesim tarafından tartışılan ve siyasî krizlere neden olan kitaplar arasında, Kasım Emin'in *Tahrîru'l-Mer'e*, Taha Hüseyin'in *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* ve Ali Abdurrâzık'ın söz konusu kitabı ilk sırayı oluşturur. Bunlar arasında Ali Abdurrâzık'ın kitabının Osmanlı hilâfetinin ilgasından hemen sonra yayımlanması ve siyasal anlamda büyük bir boşluğa giren tüm dünya Müslümanlarının hissiyatına aykırı olarak algılanması, bu kitabın siyasî ve dinî çevrelerin dikkatlerini diğerlerinden daha fazla çekmesine sebep olmuştur. Bkz. Hatib, Muhammed Kâmil, *el-Islâh ve'n-Nahda*, Suriye-1992, s. 488.

Ezher Şeyhi'nin başkanlığında 12 Ağustos 1925 yılında Dinî Enstitüler Genel Merkezi'nde toplanan ve aralarında Mısır'ın ileri gelen âlimlerinin yer aldığı 24 kişilik bir heyet, ulemânın saygınlığıyla bağdaşmayan davranışları kınama ve cezalandırma konusunda kendisini yetkili kılan 1911 tarih ve Ezher hakkındaki 10 sayılı kanunun 101. maddesine[380] dayanarak Ali Abdurrâzık'ı yargılamıştır. Yargılama sonucunda, Ali Abdurrâzık'ın Ezher Üniversitesi'nden aldığı diploması elinden alınarak yargıçlık görevine son verilmiş ve ulema zümresinden de ihraç edildiğini yayımladığı bir kararla kamuoyuna duyurmuştur.[381] Abdurrâzık'ın kitabının yayımlanmasından iki ay sonra bir araya gelen ulemâ heyeti, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli eser hakkında birçok kişinin kendilerine dilekçeyle başvurduklarını ve heyetin bu kitap hakkındaki görüşlerini sorduklarını belirtir. Bunun üzerine heyet, söz konusu kitabı inceledikten sonra, 5 Haziran 1925 yılında bir araya gelerek Ali Abdurrâzık'ın savunmasını almak üzere onu davet eder. Ali Abdurrâzık, 29 Haziran 1925 yılında Ezher Şeyhi Muhammed Ebi'l-Fadl başkanlığında bir araya gelen ulemâ heyetiyle olan randevusuna gelmez; daha geniş bir savunma yapabilmek için hazırlanması gerektiğini ve bunun için de zamana ihtiyaç olduğunu belirten bir dilekçeyi

380 1911 yılında çıkarılan el-Câmiu'l-Ezher hakkındaki kanunun 101. maddesi: "Görevi ve unvanı her ne olursa olsun herhangi bir âlimden âlimlik vasfıyla bağdaşmayan bir durum ortaya çıktığında, el-Câmiu'l-Ezher Şeyhi ile birlikte bu kanunun yedinci fıkrasında belirtildiği üzere Âlimler Yüksek Konseyi'nden 19 âlimin aralarında bulunduğu heyet tarafından bu kişinin ulemâ zümresinden ihraç edilmesine karar verilir. Verilen karar temyiz edilemez. Bu karara göre; bu kişinin ismi el-Câmiu'l-Ezher ve diğer dinî enstitülerdeki kayıtlardan silinir, her türlü vazifeden men edilir, hangi kurumdan olursa olsun aldığı maaş kesilir ve dinî-kamusal alanlardaki bütün görevler için ehliyetsiz kabul edilir." Bkz. Rayyis, Muhammed Ziyâuddîn, *el-İslâm ve'l-Hilâfe fi'l-Asri'l-Hadîs*, Kahire, ty., s. 131.

381 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ fî Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, Kahire-1344, s. 4. Ulema heyetinin söz konusu kararını aynı başlık altında yayımlayan bu yayınevi, kitapçığın kapağına Mâide Sûresi'nin 52. âyetinin metnini de koyarak, "Bir Müslüman'dan dünyanın her bölgesindeki kardeşlerine hediyesidir, bedava dağıtılır." notunu ekler.

ulemâ heyetine gönderir. Ali Abdurrâzık'ın bu talebini olumlu karşılayan heyet, 12 Ağustos 1925 tarihinde tekrar toplanmak üzere dağılır ve bunu Abdurrâzık'a bildirir.

12 Ağustos 1925 tarihinde tekrar bir araya gelen ulemâ heyetinin toplantısına Ali Abdurrâzık da katılır. Söz konusu kitabın kendisine ait olup olmadığı sorulur ve o da kitabın kendisi tarafından kaleme alınıp yayımlandığını kabul eder. Bunun üzerine heyet, daha önceden kitap hakkında hazırlamış oldukları yedi maddelik raporu okur ve Abdurrâzık'ın bu raporda belirtilen dinî hususlara aykırı davrandığını belirtir. Abdurrâzık'ın, ulemâ heyetinin kendisini yargılama yetkisine sahip olmadığını ve orada bulunuyor olmasının da bu heyetin meşrûiyetini kabul ettiği anlamına gelmeyeceğini belirtmesi üzerine aralarında tartışma çıkar ve oturuma ara verilir. Verilen aradan sonra oturum tekrar başlayınca Abdurrâzık, kendisine yöneltilen yedi maddelik suçlamaya karşılık hazırladığı savunmasını okur ve okuduğu bu metin imzalanarak ilgili dosyaya eklenip oturuma son verilir. Bunun ardından ulemâ heyeti, Kur'ân'a, Sünnet'e ve icmaa aykırı bulduğunu söylediği *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli eserde eleştiriye konu olan hususları şu maddeler halinde kamuoyuna duyurur.[382]

a. İslâm'ın sadece manevî bir din olduğu iddiası:

Ulemâ heyetine göre Ali Abdurrâzık, İslâm şerîatının sadece manevî olduğunu, yönetimle ve dünya işleriyle bir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Oysa İslâm dininin getirdiği akâid, ibâdet ve muâmelâtla ilgili hususların tamamı dünya ve âhiret işlerinin ıslahına yöneliktir. "Allah'ın Kitâbı ve Peygamber'in Sünneti, âhiret hayatıyla ilgili bir çok hususu kapsadığı

382 *Hükmu Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 5-7; Umâra, Muhammed, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, Kahire-1997, s. 88.

gibi dünya işleriyle ilgili birçok hususu da kapsamaktadır. Şeyh Ali, kitabının 78. ve 79. sayfalarında Allah'ın ve Peygamber'in dünya işlerini insanların duygu ve arzularına terk ettiğini iddia etmekte; 85. sayfada da İslâm'ın getirdiği hükümlerin âhiret hayatıyla ilgili olduğu, dünya ve sivil yaşamla ilgili hükümlerin ne semavî şerîatla ne de Rasûlullah'la bir ilgisinin bulunduğunu ileri sürmektedir."[383] Ulemâ heyetine göre Abdurrâzık, İslâm dininin yalnızca insan ile Allah arasındaki ilişkileri düzenleyen ruhânî bir din olduğunu iddia etmekte ve insan ile dünyevî konular arasındaki ilişkileri göz ardı ederek hedefleri arasına almamaktadır. Böylece Abdurrâzık, İslâm dinini iki kısma ayırmış, dünya ilişkileriyle olan hükümlerini lağvederek bunlardan bahseden Kur'ân âyetlerini ve Peygamber sünnetini geçersiz kılmaktadır.

Ali Abdurrâzık, ulemâ heyetinin kendisi hakkında almış olduğu bu karara vermiş olduğu savunmada kendisine yönelik suçlamaları reddederken, ulemâ heyetinin bu birinci suçlamasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Biz İslâm dininin yalnızca manevî bir şerîat olduğuna inanmıyoruz. Bu iddiayı ne kitabımızda ne de başka bir yerde dile getirmedik. Hatta bu görüşü destekleyen veya bu anlama gelebilecek başka bir görüş de beyan etmedik."[384] Abdurrâzık, "ruhânî-manevî" ibaresini, Hz. Peygamber'in kendi kavmi üzerindeki liderliği hakkında fikirlerini belirtirken kullandığını söyler. Ancak Abdurrâzık'ın bu itirafı ve açıklaması, ulemâ heyetini tatmin etmemiş olacak ki Abdurrâzık'ın görüşlerine delil olarak getirdiği "Şayet dünyanın Allah katındaki değeri bir sivrisineğin kanadı kadar olsaydı hiçbir kâfir, bir yudum su miktarınca bile dünyadan faydalana-

383 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 9.

384 Ali Abdurrâzık, Ezher Hey'et-i Kibâri'l-Ulemâ'nın kendisine yöneltmiş olduğu suçlamalara yazılı olarak yaptığı savunmasını günlük olarak yayımlanan 13 Ağustos 1925 tarihli *es-Siyâse* gazetesinde yayımlamıştır.

mazdı."[385] ve "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz."[386] şeklinde rivayet edilen hadisler hakkında şu yorumları yapmaktadır. "Birinci hadis, zayıf olduğu için delil teşkil etmez. Bu hadisin sahih bir hadis olduğu kabul edilse bile dünyada zühd sahibi olmak ve dünyalık elde etmede aşırı gitmemek hakkında varid olmuştur. Bu hadis, Şeyh Ali'nin iddia ettiği gibi insanların hiçbir kural ve sınır tanımayan duygu ve arzuların hüküm sürdüğü bir şekilde başıboş bırakıldıkları anlamına gelmez. Eğer bu hadisin manası dediğimiz şekilde anlaşılmazsa dünya hayatıyla ilgili olan "Allah'ın sana verdiğiyle âhiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma."[387] ve "De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süs ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında ve özellikle de kıyamet gününde mü'minlerindir. İşte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz."[388] ile "Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri haram kılmayın ve sınırı aşmayın!"[389] gibi ahkâm ayetleri tamamen hükümsüz kalır. Hurma ağacının aşılanmasıyla ilgili olarak varid olan ikinci hadis ise; şerîatın, öğretmek amacıyla değil de helâl, haram, sahih ve fâsid gibi hükümleri açıklamak için geldiği ziraat ve benzeri hususlar hakkındadır. Allah'ın Kitâbı

---

385 Ulemâ heyetinin zayıf olarak nitelediği bu hadisi Tirmizî, "Bu hadis, sahih ve ğarib bir hadistir." kaydıyla zikretmektedir. Bkz. Tirmizî, *Sünen*, Kitâbu'z-Zühd: 13, IV, s. 560.

386 Modern dönem İslâm dünyasında lâiklik hakkında yapılan tartışmalarda sık sık referans gösterilen bu hadisin tamamı şu şekildedir. "Enes'ten gelen bir rivayete göre; Hz. Peygamber, hurma ağaçlarına aşı yapmakta olan bir gurubun yanından geçti ve 'Bu işlemi yapmasanız da kendi haline bıraksanız mahsûl yine de iyi olur.' dedi. Ertesi yıl hurmaların cılız çıktığını gören Hz. Peygamber, 'Bu hurmalarınıza ne oldu?' diye sordu. Bunun üzerine onlar da 'Sen böyle böyle dedin.' diye cevap verince; Hz. Peygamber, 'Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.' dedi." Bkz. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, en-Neysabûrî, *Sahih*, Kitâbu'l-Fedâil: 141, İstanbul-1983, s. 1836. Bu hadisin diğer bir varyantı Râfi' b. Hudeyc tarafından "Şüphesiz ben bir beşerim, şayet dininizle ilgili bir şeyi size emredersem onu alınız. Ama eğer kendi görüşüm olan bir şeyi size emredersem bilin ki ben de bir beşerim." ifadeleriyle rivayet edilmiştir. Bkz. Müslim, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Fedâil-140, s. 1835.

387 Kasas 28/77.

388 A'raf 7/32.

389 Mâide 5/87.

ve Peygamber'in sünnetiyle uzaktan yakından ilgisi olan herkes, bu durumun böyle olduğunu bilir."[390]

Ulemâ heyetine göre; dünya işlerinin düzenlenmesi ve insanların yönetilmesi konusu Allah katında yolda yürümek[391], servet[392], bir avuç arpa veya bir ölçek tuz[393] gibi haklarında âyet bulunan hususlardan daha az önemli değildir. Dolayısıyla Ali Abdurrâzık, sosyal hayatın tüm ayrıntılarına varıncaya kadar her konudaki hükmü açıkça belirten şu âyetler hakkında nasıl bir yorum yapacak?

"Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitâb'ı hak ile indirdik, hainlerin tarafını tutma!"[394]

"Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve onların arzularına uyma!.."[395]

"Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder..."[396]

"Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayalı ticâret hariç mallarınızı, bâtıl yollarla aranızda yemeyin!.."[397]

Kur'ân-ı Kerîm'in sosyal hayata yönelik olan bu ve benzeri diğer âyetlerini Ali Abdurrâzık'ın dikkatine sunan ulemâ heyeti, İslâm dininin sadece manevî alanla ilgili olduğunu iddia etmenin yanlış olduğunu; dünya hayatıyla da ilgili olarak hükümler getirdiğini ve bunun en somut kanıtının da Hz. Peygamber'in uygulamaları olduğunu şu hadislerden hareketle dile getirmektedir. Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri bir hadis-

390 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 10-11.
391 "Yeryüzünde böbürlenerek yürüme!" İsrâ: 17/37.
392 "Allah'ın geçiminizi sağladığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin." Nisâ 4/5.
393 "Ölçüyü tastamam yapın, eksik tartmayın. Şaşmaz dosdoğru teraziyle tartın." Şuarâ 26/181-182.
394 Nisâ 4/105.
395 Mâide 4/49.
396 Nisâ 4/58.
397 Nisâ 4/29.

te şöyle buyurulmaktadır: " Ümmü Rübeyyi', bir câriyeye tokat atmış ve bir dişini kırmıştı. Hz. Peygamber, kendisine gelen şikâyet üzerine kısas yapılmasını emretti. Bunun üzerine Ümmü Rübeyyi', 'Ya Rasûlallah, sen benim gibi birine kısas mı uygulayacaksın?' deyince, Hz. Peygamber de, 'Allah'tan kork! Kısas Allah'ın bir emridir.' dedi."[398] Câbir'den rivayet edilen bir hadise göre, "Hz. Peygamber, taksim edilmedikçe her akar malda şuf'a hakkı bulunduğuna hükmetmiştir."[399] Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadiste, Hz. Peygamber: "Yol hususunda ihtilafa düşerseniz genişliğini yedi zıra' yapın."[400] diye buyurmuştur. İbn Ömer'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ben, insanlar Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehadet edinceye ve namaz kılıp zekât verinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. İnsanlar bunları yapınca İslâm'ın hakkı hariç kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar."[401]

b. Cihâdın iktidar aracı olduğu iddiası:

Ulemâ heyeti, Ali Abdurrâzık'ın Hz. Peygamber'in yaptığı cihâdın İslâm davetini insanlara tebliğ etmek için din yolunda yapılmış bir cihâd değil, iktidar elde etmek için yapılan bir cihâd olduğu ve dinin böyle bir cihâd şeklini yasaklamadığını iddia ettiğini dile getirmektedir. Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in yaptığı cihâdı anlatırken, cihâdın sadece dine davet amacıyla yapılmadığını ve cihâdın aynı zamanda İslâm devletinin en belirgin vasıflarından biri olduğunu söylemişti. Abdurrâzık'ın bu iddiasını eleştiren ulemâ heyeti, onun yaptığı savunmasında bu ve benzeri ifadelerin kendi görüşü olarak alınmaması gerektiği-

398 Buharî, Diyat:19; Müslim,Kasâme: 24 (1675)

399 Buharî, Şuf'a: 1; Müslim, Müsakat: 134 (1608)

400 Buharî, Mezâlim: 29; Müslim, Müsakat: 243 (1613)

401 Buharî, İman: 17; Müslim, İman: 16 (22)

ni beyan etmesine rağmen bu görüşlerin ona ait olduğunu ısrar etmekten vazgeçmemektedir. Çünkü heyete göre; Abdurrâzık bu görüşleri aktarırken bunları eleştirmiyor; hatta "Kabul edilebilir doğru bir görüştür." diyerek bu görüşleri onaylama anlamına gelebilecek sözler sarfetmektedir. Dolayısıyla heyete göre Ali Abdurrâzık, bu görüşlerinden dolayı "Sahih hadislere muhâlefet etmenin ötesinde Kur'ân'ın apaçık âyetlerine de aykırı davranmakta ve dinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen hususu inkâr etmektedir."[402] Ulemâ heyetine göre Ali Abdurrâzık, "Allah yolunda savaş..."[403] "Dünya hayatını âhiret hayatı karşılığında satanlar, Allah yolunda savaşsınlar."[404] gibi âyetlere açıkça aykırı davranmıştır.

c. Peygamber dönemi yönetim sisteminin muğlak olduğu iddiası:

Ali Abdurrâzık'ın, Hz. Peygamber dönemi yönetim sisteminin şaşkınlık verecek kadar eksik, kapalı, anlaşılmaz ve karışık olduğu iddiasında bulunduğunu söyleyen ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın "Hz. Peygamber dönemi yargı sisteminin her yönüyle kapalı ve anlaşılmaz olduğunu müşahade ettik."[405] sözlerinden ve buna benzer diğer yorumlarından hareketle ona yönelttiği bu üçüncü suçlamanın haklılığını dile getirir. Abdurrâzık'ın, Hz. Peygamber dönemi uygulamalarını esas alarak İslâm'daki yönetim sisteminin bir kısmını kabul ettiğini açıkça belirtmesi, ulemâ heyetine göre yeterli değildir. Çünkü o, "İslâm şerîatındaki yönetim sistemlerinin bazısını kabul ettiğini itiraf etmekle beraber, bu itirafının aksine hareket etmekte ve bu sistemleri yok saydığını kesin bir dille ifade etmektedir."[406] Abdurrâzık, yaptığı savunmasında ulemâ heyetinin bu suçlamasını

402 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 16.
403 Nisâ 4/84.
404 Nisâ 4/74.
405 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 52.
406 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 18.

kabul etmez ve böyle bir iddiada bulunmadığı gibi bu düşünceyi taşımadığını söyler. Bu sözleri cevap bekleyen bir itiraz kabilinden dile getirdiğini; "Peygamber'in siyasî bir hükûmet ve devlet kurucusu olduğunu" söyleyenlerin, muğlak ve eksik gibi görünen Peygamber dönemi yargı sistemini açık bir şekilde ortaya koymaları gerektiğini söyleyen Abdurrâzık, bu itiraza da kendisinin cevap verdiğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber dönemindeki hükûmet, bir devlet için gerekli olan her türlü yapıyı içinde barındırmaktadır.[407] Ancak Ali Abdurrâzık'ın bu itirafına rağmen ulemâ heyeti, tatmin olmayarak onun bu tavrıyla "Biz sana Kitâb'ı hak ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana göstermiş olduğu biçimde hüküm veresin, hainlerin savunucusu olma!"[408]; "Eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsanız, onu Allah'a ve Peygamberine götürün. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından daha güzeldir."[409]; "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim; size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim."[410] âyetlerine ters düştüğünü dile getirmektedir.[411] Her ne kadar ulemâ heyeti, Kur'ân'dan yaptığı bu iktibaslarla Abdurrâzık'ın Kur'ân'a aykırı davrandığını söylüyorsa da, Abdurrâzık'ın, söz konusu edilen Peygamber dönemindeki uygulamaların nasıl anlaşılacağı ve siyaset merkezli değerlendirilen bu uygulamaların nübüvvetin bir fonksiyonu olup olmadığı şeklindeki sorusu hâlâ cevap bekleyen bir sorudur. Ulemâ heyetinin bu soruyu teolojik temelli argümanlardan hareketle cevaplandırmak yerine, bazı âyetleri arka arkaya alıntılayarak konuyu geçiştirmeye çalışması, bu meseleyi bir polemiğe dönüştürmenin ötesine taşımamaktadır. Ali Abdurrâzık da bu polemiğe

407 Abdurrâzık, *es-Siyâse*, Kahire-13 Ağustos 1925.
408 Nisâ 4/105.
409 Nisâ 4/59.
410 Mâide 5/3
411 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s.19

razı olmuş olacak ki, kitabında kullandığı üslup ile ciddi bir şekilde farklılık arz eden bir yönteme sığınarak savunmasını yapmakta ve konunun özünü teşkil eden sorusuna cevap istemekten vazgeçmiş gibi görünmektedir.

d. Peygamberin görevinin sadece tebliğ olduğu iddiası:

Ulemâ heyetine göre Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in görevinin hüküm ve icrâ olmadığını; sadece şeriatı tebliğ etmek olduğu iddiasında bulunduğunu; onun "Kur'ân'ın zâhirinden anlaşıldığına göre, Peygamber'in siyasal anlamdaki mülk ile hiçbir ilgisi yoktur ve O'nun Peygamberlik görevi, siyasal otoriteyi çağrıştırabilecek her türlü anlamlardan soyutlanmış bir tebliğin sınırlarını aşmamaktadır." sözlerinden hareketle ortaya koyar ve bu ifadeleriyle Kur'ân'ın bir çok hüküm âyetini inkâr ettiği sonucunu çıkarır. Ancak Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in bir otorite sahibi olduğunu; siyasal otorite kapsamına giren her hususun Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu otoritenin muhtevasında var olduğunu açıklar ve bu açıklamasını yaptığı savunmada tekrar eder.

Ulemâ heyetinin itiraz ettiği husus, Abdurrâzık'ın, Hz. Peygamber'in bu otoritesini manevî bir otorite olarak kabul etmesi ve siyasal alanla ilgili olan liderlik vasfını vahye değil de başka sebeplere bağlamasıdır. "Hiç kuşkusuz O, kitabının 65. ve 66. sayfalarında Peygamber'in siyasal anlamdaki otoritesini Allah'ın vahyine ve Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerine dayandırmak yerine, ahlâkî olgunluk ve toplumsal prestij gibi faktörlere bağlamaktadır. Ayrıca o, kitabının başka bir yerinde, cihâdın Allah'ın bir emri ve vahyi olduğunu söylemek yerine; Peygamber'in, davetini desteklemek amacıyla başvurduğu bir araç olduğunu dile getirmektedir."[412]

412 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 21.

Ali Abdurrâzık yaptığı savunmada bu hususla ilgili olarak kitabında dile getirdiği görüşleri tekrar eder ve şu vurguyu yapar. "Eğer hüküm vermeye ve icrâda bulunmaya bundan başka bir anlam yükleniyorsa ve bize göre siyasî hükûmetlerin açık göstergelerinden ve yöneticiliğin özelliklerinden biri olan siyasal otorite amaçlanıyorsa; hiç kuşku duyulmasın ki Hz. Peygamber, bu anlamda bir yönetici ve kral değildir. Onun görevi bu yönüyle hüküm ve icradan soyutlanmış bir özellik taşımaktadır."[413]

Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın, Hz. Peygamber'in görevinin tebliğ boyutlarını aşarak hüküm ve icrâ gibi hususları da kapsadığını açıkça ortaya koyan Kur'ân'ın şu âyetleriyle çelişkiye düştüğünü belirtir. "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, onların isteklerine uyma ve onların, Allah'ın indirdiği şeylerin bir kısmından seni şaşırtmalarından sakın!"[414] "De ki: Ben Allah'ın indirdiği her kitâba inandım ve aranızda adâleti sağlamakla emrolundum."[415] "Kendilerine kitâb verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Peygamberinin haram kıldığını haram saymayan ve gerçek dini din edinmeyen kimselerle, boyun eğerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın!"[416]

Ayrıca ulemâ heyetine göre, Ali Abdurrâzık bu söylemiyle, "Ben, insanlar Allah'tan başka ilâh olmadığına; Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet edip namaz kılıp zekât verinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunları yapınca İslâm'ın hakkı hariç kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar."[417] hadisine de muhâlefet etmektedir.

---

413 Abdurrâzık, *es-Siyâse*, Kahire-13 Ağustos 1925.
414 Mâide 5/49.
415 Şûrâ 42/15.
416 Tevbe 9/29.
417 Buhârî, İman: 17; Müslim, İman: 16.

e. Sahabe icmâını reddettiği iddiası:

Din ve dünya işlerini idare edecek bir yönetici seçme konusunda sahâbe arasında vuku bulduğu söylenen icmâın inkâr edildiği hususu, ulemâ heyetinin Ali Abdurrâzık'a yönelttiği suçlamaların beşincisini oluşturmaktadır. Ali Abdurrâzık, âlimler tarafından dile getirilen böyle bir icmâın hiçbir çeşidiyle vuku bulmadığını ve bu iddianın delilden yoksun bir söylemden ibaret olduğunu belirterek, bu hususta ne sahâbe arasında ne de onlardan sonra gelen tâbiîn arasında herhangi bir icmâın bulunmadığını açıkça beyan etmişti.[418] Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'a yönelttiği bu suçlamayı dile getirirken, iki hususun birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir. Heyete göre, Müslümanların bir imam seçiminin vâcip olduğu hususu üzerinde vardıkları icmâ ile belirli bir şahsın imâmeti üzerinde varacakları icmâ arasında belirgin bir fark bulunmaktadır ve bu iki husus birbirlerinden tamamen farklıdır. "Sahâbenin belirli bir kişinin imâmeti konusunda ihtilaf etmeleri, onların her kim olursa olsun herhangi birinin imam olarak seçilmesi gerektiği hususundaki ittifaklarını zedelemez. Müslümanların, imamsız geçen bir ânın dahi olmaması gerektiği konusunda icmâ ettiklerinin sabit olduğu hususu, tevâtür yoluyla bize kadar ulaşmıştır ve bunun inkârı mümkün değildir."[419]

Ali Abdurrâzık, bu suçlamaya yönelik yapmış olduğu savunmada, kitabında dile getirdiği görüşlerini tekrar ederek, dinlerine ve bilgilerine dil uzatılamayacak bir seviyede bulunan bu ümmetin ilk âlimlerinden sayılan kıble ehli âlimlerin yer aldığı safta bulunduğunu belirtir. Ayrıca sahâbenin, ümmetin din ve dünya işlerini görecek herhangi bir yöneticinin olması gerektiği hususundaki icmaı da reddetmediğini söyleyerek, devletsiz ve hükûmetsiz bir toplumdan yana olmadığını dile getirir: "İnancı,

---

418 Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 32.

419 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 24.

rengi ve ırkı her ne olursa olsun; örgütlü bir toplumun, işlerini görecek ve düzenini sağlayacak bir hükûmete ihtiyacı vardır. İnsanların birlik ve beraberlikten yoksun bir şekilde anarşi içinde yaşamaları mümkün değildir. Daha önce kitabımızda aktardığımız, Hz. Ebû Bekir'in, 'Bu dini ikâme edecek birine ihtiyaç vardır.' sözleri ile Kur'ân'ın yer yer bu hususa işaret eden âyetleri bu anlamda yorumlanabilir."[420]

Abdurrâzık'ın bu savunmasından hareketle ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın safında yer aldığını belirttiği kesimin Hâricîler olduğunu; bu itirafının onu aklamayacağını; çünkü Müslümanlar tarafından mütevatir olarak kabul edilen icmâa aykırı davranarak kendince bir bid'at oluşturduğunu ve Müslümanların çoğunluğunu oluşturan kesimin içinde yer almayarak Haricîlerin safına katılmayı kabul ettiğini dile getirerek, "Onun, gerçekleşmiş bir icmâa muhâlefet eden Hâricîlerin safında yer alması, Müslümanların icmâına karşı çıkmasını gerektirir mi?"[421] sonucunu çıkarmaktadır. Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın bu görüşlerini çürütmek için Abdurrâzık'ın da kitabında referans olarak başvurduğu *Şerhu'l-Makâsıd* isimli kitaptan yaptığı açıklamaya[422] ve Sünnî siyaset geleneğinde sık sık başvurulan yukarıda aktardığımız hadislere atıf yapmayı uygun görür.

---

420 Ali Abdurrâzık, *es-Siyâse*, 13 Ağustos 1925.

421 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 24.

422 Ali Abdurrâzık'ın oluşmadığını söylediği; ama ulemâ heyetine göre vuku bulan icmâ için delil olarak getirilen açıklama şudur: "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların halifesiz ve imamsız bir zamanın olamayacağı hususunda icmâ ettikleri tevatür yoluyla sabit olmuştur. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefâtını müteakip yaptığı meşhur konuşmasında 'Hiç şüphesiz ki Muhammed ölmüştür. Bu dini ikâme edecek birine ihtiyaç vardır.' demiş ve herkes bunu kabul etmiştir. Hiç kimse buna ihtiyaç yoktur demeyiş; aksine bu konuda ittifak ederek bu husus üzerinde düşünelim demişlerdir. İmâmet işini çözüme kavuşturmak üzere Benî Sâide gölgeliğinde toplanmışlar ve Hz. Peygamber'in defin işlemleri gibi en önemli hususları Hz. Ebû Bekir'e havale etmişlerdir. Onların, kimin tayin edileceğiyle ilgili hususta ihtilaf etmeleri, bu konuda vardıkları ittifakı zedelemez. O günden bugüne her asırda tabi olunan bir imamın tayin edilmesi konusunda Müslümanlar görüş birliği içinde olmuşlardır." Bkz. Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, İst.-1305, II, s. 238.

f. Yargı kurumunun dinî bir görev olmadığı iddiası:

Ulemâ heyetinin Ali Abdurrâzık'a yönelttiği suçlamalardan biri de, onun, yargı kurumunun şer'î bir görev olmadığına inanmasıdır. Abdurrâzık'a göre, yargı sistemi tüm toplumlarda var olan bir sistemdir ve siyasetin temel yapılarından biridir. Dolayısıyla bunun dinle direkt bir ilgisi yoktur. Çünkü "Din bunu ne inkâr eder, ne emreder, ne de yasaklar. Din bu hususu mantığın ilkeleri, siyasetin kuralları ve diğer toplumların tecrübeleri doğrultusunda düzenlenmek üzere bizlere bırakmıştır."[423] Abdurrâzık'ın, yargı sistemini din merkezli olarak temellendirmemesinin sebebi, bu sistemin hilâfetle olan organik ilişkisidir. Çünkü yargı mekanizmasını işletmek halifenin yerine getirmek zorunda olduğu görevler arasındadır. Eğer yargı sisteminin varoluş sebebi din merkezli olarak ortaya konulursa, bu sistemin bağlı bulunduğu hilâfetin de meşrûiyetini dinden aldığı düşüncesi haklılık kazanır. Dolayısıyla Abdurrâzık, savunduğu tezin tutarlılığını zedelememek amacıyla, yargı sisteminin şer'î bir görev olmadığını; siyasetin temel erklerinden biri olduğunu dile getirmektedir. Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ı bu konuda eleştirirken, yargı-hilâfet ilişkisine girmeden yargı sistemini hilâfetten bağımsız olarak ele alır ve yargının dinî bir görev olduğunu belirtir. Daha önceki suçlamalarını desteklemek için başvurduğu âyet ve hadislerin bu husus için de delil olacağını dile getirerek; Abdurrâzık'ın yaptığı savunmada, Ahmed b. Hanbel'in, yargıyı farz-ı kifâye kapsamında değerlendirmediği şeklindeki sözlerini eleştirir. Hanbelîlerin kaynaklarından hareketle, yargının farz-ı kifâye olduğu hususunun onlar tarafından açıkça belirtildiğini söyleyen ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın, yargı sisteminin şer'î bir görev ve dinî bir fonksiyon olduğunu inkâr etmesinin yanlış olduğunu ve Kur'ân'la açık bir şekilde çeliştiğini belirterek şu âyetleri zikreder: "Hayır, Rabbin hakkı için onlar arala-

423 Abdurrâzık, *es-Siyâse*, 13 Ağustos 1925.

rında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme, içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar."[424] "Artık onların aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen gerçekten ayrılıp onların keyiflerine uyma!"[425]

g. İlk dört halife hükûmetlerinin dinî olmadığı iddiası:

Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'le birlikte dinî önderliğin son bulduğunu ve Peygamber'den sonra kurulan hükûmetlerin başında bulunan halifelerin dine dayalı olmayan ve risâletle de hiçbir ilgisi bulunmayan bir liderlik çeşidine sahip olduklarını belirtir. Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın bu yaklaşımını aşırı bir iddia olarak niteler ve Hz. Ebû Bekir'in liderliğinin tüm Müslümanlar tarafından dinî bir liderlik olarak kabul edildiğini belirterek, sahâbenin bu konuda icmâa vardığı düşüncesini dile getirir. Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın, Hz. Ebû Bekir'in liderliğinin dinî olmayışıyla bu liderliğin vahye ve nübüvvete dayanmadığı hususunu kastettiği şeklindeki açıklamasını gülünç bulur. Çünkü "Hiç kimse Ebû Bekir'in kendisine vahiy gelen bir peygamber olduğunu kabul etmiyor ki Şeyh Ali, bu iddiaya karşı çıkma amacıyla bunu söylesin."[426] Ulemâ heyeti, Abdurrâzık'ın bu iddiasına cevap verirken, "Ali Abdurrâzık'ın Hz. Ebû Bekir'in hükûmetinin dinî olmadığı şeklindeki sözlerini, kendisinden önce hiçbir Müslüman dile getirmemiştir. Bu sözlerinden dolayı onu Allah'a havale ediyoruz. Ancak nübüvvet makamına dil uzatan birinin, Ebû Bekir ve diğer râşid halifeler hakkında böyle konuşması doğaldır."[427] diyerek üslubunu sertleştirir.

Ulemâ heyetinin, Abdurrâzık'ın toplumların kendi iradeleri doğrultusunda herhangi bir hükûmet şeklini benimseyebilecek-

424 Nisâ 4/65.
425 Mâide 5/48.
426 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 28.
427 *A.g.e.*, s. 28.

leri; bu hükûmet şeklinin cumhûriyet, diktatörlük veya bolşeviklik olabileceği[428] şeklindeki yorumundan hareketle bolşeviklik üzerinde durması ve sayılan bu hükûmet şekilleri arasında İslâm'a aykırı olan şeklin sadece bolşeviklik olduğu anlamına gelebilecek tarzda bir yorum yapması, o günün siyasal konjonktürü çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Ulemâ heyetine göre, Ali Abdurrâzık bu sözleriyle Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri dinî hükümet şekline karşı çıkmış ve Müslümanların sosyalist bir hükûmet kurabileceklerini meşrû görmüştür. "Nasıl böyle bir iddiada bulunulabilir. İslâm dini kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde sosyalizme savaş açar. Çünkü sosyalizm, yeryüzünde bir fitne ve bozgunculuk odağıdır. İslâm dini, zaman zaman gayr-ı müslimlerin bile başvurdukları rahmet ve adâlet üzere kurulu bir miras hukukunu getirmiştir. Belirli ölçülerle zenginlerden alınıp fakirlere dağıtılan zekâtı farz kılmıştır. Her hak sahibine hakkını ve her işçiye emeğinin karşılığını vermeyi emreden âdil dinî hükûmetin kurulmasını bizlere emretmiştir. Can, mal ve namus emniyetini güvence altında tutarak, bunların yeryüzünde bozgunculuk yapanların ellerinde yitirilip gitmesini engellemiştir."[429]

Ulemâ heyeti, din devleti tezini açık bir şekilde savunup bu sistemin temel özelliklerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, sosyalist bir devletten ne anladığını da; "Sosyalizm, insanın sosyal düzenini ortadan kaldırır ve birbirlerinden faydalanmaları için farklı seviyelerde yaratılan insanlar hakkındaki Allah'ın hikmetini yok eder."[430] şeklindeki değerlendirmesiyle ortaya koyar. Heyete göre, dinî devletin dayandığı temel kaynaklar Kur'ân, Sünnet ve icmâdır. Müslümanlar için bundan daha iyi bir sistem yoktur. Dolayısıyla Müslümanların kendi sistemlerini terk ederek başka toplumların hükûmet şekillerini

428 Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 43.
429 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 29.
430 *A.g.e.*, s. 29.

almaları asla mümkün değildir. İslâm böylesi bir uygulamaya rıza göstermez.

Ulemâ heyeti, saymış olduğu bu yedi suçlamanın sabit olduğunu ve bunların âlimlik vasfıyla bağdaşmadığını söylemiş; 1911 yılında çıkarılan 10 numaralı kanunun 101. maddesini tekrar hatırlatarak gereğini yerine getirmiş ve bu hususta açıklamasını "Şeyhu'l-Câmii'l-Ezher olarak Ulemâ Yüksek Heyeti'nden 24 âlimle birlikte, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli kitabın yazarı, Mansurâ Şer'î Mahkemesi'nde Kâdı olarak görev yapan ve Câmiu'l-Ezher'in âlimlerinden biri olan Şeyh Ali Abdurrâzık'ı ulema zümresinden çıkarmaya karar verdik. Bu karar, 22 Muharrem 1344/ 12 Ağustos 1925 Çarşamba günü Dinî Enstitüler Genel İdare Merkezi'nde alınmıştır."[431] şeklinde kamuoyuna duyurmuştur.

4. Ulemâ Heyetinin Kararına Yönelik Tepkiler

Ali Abdurrâzık'ın kitabının Osmanlı hilâfetinin tamamen ortadan kaldırılmasının ardından yayımlanması, tüm İslâm dünyasının dikkatlerini hilâfet meselesi üzerinde yoğunlaştırdıkları bir döneme denk geldiğinden dolayı farklı kesimlerin tepkisine neden olmuştur. Ulemâ heyetinin kararı, bu kitaba yöneltilmiş en somut bir tepki olurken; bazı çevreler de heyetin kararına tepki göstermekten geri durmuyordu. Hilâfet konusunda en duyarlı çevrenin Mısır uleması ve Mısır yönetimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu kitaba karşı verilen tepkilerin de yine aynı çevreler tarafından geliyor olması, yapılan tartışmaların dinî olmaktan çok siyasî bir zemine doğru çekildiğini göstermektedir.

Hilâfet konusunda ciddi beklentileri ve hesapları olan Mısır yönetiminin, imâmet ve hilâfetin İslâm'la bir ilgisinin olmadığı

431 *Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 31.

tezini açıkça dile getiren Abdurrâzık'a karşı dinî çevreleri harekete geçirmesi, o dönem din-siyaset ilişkilerinin mahiyeti hakkında belirgin bir bakış açısı sunmaktadır. Çünkü Mısır yönetimine göre, bu kitapta ele alınan konular Müslüman âlimler ve aydınlar arasında kelâm veya siyaset ilminin bir konusu olarak akademik seviyede tartışılan bir konudan farklı algılanıyordu. Her şeyden önce bu kitap, Mısır yönetimine karşı yöneltilmiş bir eleştiri ve Krallığa karşı ortaya çıkmış bir muhâlefet hareketi olarak algılanıyordu.[432]

Ali Abdurrâzık ailesinin mensup olduğu ve aktif olarak rol aldığı Ahrâru'd-Dustûriyyîn Partisi'nin o günün siyasî çekişmelerinde Kral Fuad'dan yana tavır alması ve Kral Fuad'ın desteklediği siyasî ittifak içinde bulunması; bu konunun, muhalif siyasî partilerin kışkırtması ve iç politik mücadeleye âlet edilmesiyle birlikte siyaset çevrelerinde hararetli bir şekilde tartışılmasına sebep olmuştur. Ahrâru'd-Dustûriyyîn Partisi'nin Kral Fuad'ın bazı isteklerine karşı çıkması, saray ile parti arasındaki ilişkileri gerginleştirmiş ve Kral Fuad, bunu fırsat bilerek aynı zamanda hükûmetin de bir ortağı olan bu partinin yöneticilerine karşı cephe almıştır.

Bu partinin Ali Abdurrâzık'a sahip çıkması, sarayın kendilerine karşı yürüttüğü kampanyanın dinî çevrelerde ses bulmasına ve partinin halkın nazarında dine karşı tavır aldığı ve dinsizliği teşvik ettiği izlenimi veren bir konuma itilmesini beraberinde getirmiştir. Kral Fuad, Ezher ulemâsını devreye sokarak, kendisinin dine karşı ne kadar duyarlı ve İslâm'ın mukaddesâtını savunduğunu kamuoyuna ilan ediyordu. Kral Fuad, tüm bu faaliyetlerini hilâfet konusundaki amaç ve isteklerini gerçekleştirmek için sürdürürken; çevresindeki insanlar, sözü edilen partinin Abdurrâzık'ı desteklemek sûretiyle Kral'ın halife olma isteklerine karşı çıktıkları hususunda, onu ikna etmeye çalışıyor-

---

[432] Umâra, Muhammed, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 15.

lardı. Bunun da ötesinde Abdurrâzık'ın bu kitabı, apaçık bir şekilde krallığa karşı cumhûriyet rejiminin ilanına bir çağrı olarak algılanmış ve Abdurrâzık'ın, Türkiye benzeri bir cumhûriyetin Mısır'da da ilan edilmesini istediği için böyle bir kitap yazdığı ileri sürülerek Kral Fuad'ın aktif bir şekilde olayların içine çekilmesi sağlanmıştı.[433]

Başta Kral Fuad olmak üzere, tüm siyasî çevrelerin ve Reşîd Rızâ'nın da aralarında bulunduğu bazı âlimlerin *Menâr* dergisi aracılığıyla yaptıkları çağrılar sonucu Ezher ulemâsı bir araya gelerek, Ali Abdurrâzık ve kitabı hakkındaki kararını vermişti. Kitap hakkındaki tartışmaların siyasî çevrelerden daha ziyade dinî çevrelerde yoğunlaşarak artmasına vesile olan Ezher'in bu kararıydı. Çünkü Ali Abdurrâzık'ı yargılayıp meslekten ihraç edilmesini sağlayan fetvayı veren ulemâ heyeti, herhangi bir meslek kuruluşu gibi kendi üyeleri hakkındaki yetki sınırlarını aşmadan karar vermemiş; aksine vermiş olduğu kararla 'din devleti' tezini savunarak meseleyi, mensuplarından birine kınama cezası vermenin ötesine taşımıştır. Dinî hükûmetin İslâm şerîatının ayrılmaz bir parçası olduğu görüşünü dile getiren ulemâ heyeti, bu tavrıyla Avrupa Katolik Kilisesi'nin konumuna benzer bir hüviyete bürünmüştür.[434]

Ulemâ heyetinin Ali Abdurrâzık ve kitabı hakkında vermiş olduğu bu karar Mısır basınında büyük bir yankı uyandırmış ve liberal görüşlü birçok aydın, bu kararın düşünce ve ifade özgürlüğüne karşı bir tehdit oluşturduğunu dile getirmiştir. Özellikle *el-Hilâl* ve *el-Muktataf* dergilerinde yazılan yazılarda, Ali Abdurrâzık ile Luther arasında bir kıyas yapılıyor ve Ali Abdurrâzık, Hristiyan dünyadaki reformların başlatıcısı olarak kabul edilen Martin Luther'e benzetiliyordu.[435]

---

433 Rayyis, Ziyâuddîn, *el-İslâm ve'l-Hilâfe fi'l-Asri'l-Hadîs*, Kahire- ty., s. 130.
434 Umâra, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 8.
435 *A.g.e.*, s. 61-62.

Selâme Mûsâ (1888-1957), *el-Hilâl* dergisinde yayımladığı bir yazısında şunları dile getiriyordu: "Geçtiğimiz aylarda gerek Doğu'da gerek Batı'da tüm aydınların üzerinde dikkatle durmaları gereken iki olay oldu. Bunlardan birincisi; Batı'da öğrencilerine beşeriyetin aslıyla ilgili Tevrat'ta zikredilen Âdem ile Havva kıssasının doğru olmadığını; doğru olanın insan ile maymunun aynı kökenden geldiğini söyleyen üniversite hocasının ABD Eyalet Mahkemesi tarafından Tevrat'ın öğretilerine karşı gelme suçundan para cezasına mahkûm edilmesi olayıdır. Bu olayla paralellik arz eden bir olay da Mısır'da gerçekleşti. Ali Abdurrâzık, hilâfet İslâm'ın aslından değildir, tezini dile getirdiği bir kitap kaleme aldı ve âlimler tarafından yargılanarak meslekten ihraç edildi."[436] Selâme Mûsâ, bu iki olay arasında benzerlik kurarak, dünyadaki en kıymetli şeyin düşünce ve ifade özgürlüğü olduğunu; bu iki kişinin söylediklerinin doğru veya yanlış olmasının önemli olmadığını; önemli olan hususun bu iki bilginin de görüş ve düşüncelerini herhangi bir baskıya maruz kalmadan özgürce dile getirmeleri olduğunu belirtir.

O günün önemli yazarlarından biri olan Abbas Akkad (1889-1963), yazdığı makalelerinde bu olayı fikir ve ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirerek, tüm çevrelerin Abdurrâzık'a sahip çıkmalarını istemekte ve onun için talep edecekleri özgürlüğün bir gün kendileri için de lazım olacağına, "Özgürlük hepimizi korur, o halde hepimiz de özgürlüğü koruyalım." sözleriyle dikkatleri çekmektedir.[437]

Ali Abdurrâzık'ın yanında yer alan ve Ahrâru'd-Dustûriyyîn Partisi'nin yayın organı olan *es-Siyâse* gazetesi, bir yandan kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verirken diğer yandan da ulemâ heyetinin vermiş olduğu karar hakkındaki görüşlerini belirtiyordu. Gazete, imzasız olarak "Ulemâ Heyetinin Verdiği

436 *El-Hilâl*, Kahire 1925, sayı:13

437 Umâra, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 68.

Kararın Ardından" başlığıyla yayımladığı bir yazıda, olayla ilgili çelişkilere dikkat çekmekte ve Abdurrâzık'a şu şekilde seslenmekteydi: "Gel de beraber gülelim; çünkü senin kitabın İslâm ortodoksluğunun (Ehl-i Sünnet) değiştiğini ortaya koyuyor. Ancak, ey kovulmuş zavallı! Sen bunu değiştirmedin. Bunu değiştirenler, seni tard edip Ezher'den sürenlerdir. Evet, Ehl-i Sünnet, hâlâ hilâfetin dinin temel esaslarından biri olmadığına inanıyor ve bunu dinin temel esaslarından biri olarak kabul eden Şiâ'yı suçluyor. Sen kitabında, Ehl-i Sünnet'in üzerinde icmâ ettiği hususu dile getirince, Ezher ulemâsı sana karşı öfkelendi; seni bid'atçılıkla, mülhidlikle suçladı ve 'Hilâfet dinin asıllarından biridir.' dedi. Oysaki biz, Kahire'nin Ehl-i Sünnet'in merkezi, Eş'arîlerin yurdu ve İslâm ortodoksisinin anavatanı olduğuna inanıyorduk. Değiştirip de değişmeyen Allah nelere kadirdir! Kahire, Şiâ'nın merkezi olan Tahran'a dönüştü ve Selahaddîn'in evi içerden yıkıldı. Neden yıkılmasın ki, Kahire'yi kuran, Ezher'i bina edip geliştiren Şiîler değil miydi? Fâtımîler bu şehri kurup Ezher'i inşa ettiler. O halde Kahire şehrinin ve Ezher'in, Fâtımîlerin kurduğu ilk günlerdeki hallerine dönüşmesinde şaşılacak ne var?"[438]

Ezher ulemâsının, sarayın teşvikiyle Ali Abdurrâzık'ı yargılayarak meslekten ihraç etmesi ve verdiği kararda "din devleti" tezini savunması, modern dönem Sünnî siyaset felsefesi açısından değerlendirildiği zaman bu satırlar daha da önem kazanmaktadır. Ezher ulemâsının takındığı bu tavrın dinî bir tavır olmayıp, siyasî kararlara dinî gerekçeler bularak onlara dinî meşrûiyet kazandırma faaliyeti olduğu; aynı Ezher'e bağlı ulemânın, yirmi yıl sonra 1945 yılında aldığı bir kararla, daha önceleri söylediklerini tekzip anlamına gelebilecek hiçbir şey söylemeyen aynı Ali Abdurrâzık'ı tekrar ulemâ zümresine dahil ederek ona haklarını iade etmesinden açıkça anlaşılmaktadır.

438 *es-Siyâse*, 14 Ağustos 1925.

5. Ali Abdurrâzık-Muhammed Abduh Düşünsel İlişkisinin Kurulması

Modern İslâm dünyasındaki dinî, siyasî ve sosyal hareketler üzerinde etkin bir konuma sahip olan Muhammed Abduh (1849-1905) ile Abdurrâzık ailesi arasında sıcak ilişkilerin varlığı inkâr edilemez. Abdurrâzık ailesinin Kahire'deki evleri Abduh ve arkadaşlarının buluştuğu, sohbet ettiği, siyasî ve dinî konular hakkında tartışma yaptıkları bir mekândı.[439] Abduh'un, Abdurrâzık ailesiyle olan bu yakın ilişkisinden hareketle, Ali Abdurrâzık'ın *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli kitabında dile getirdiği görüşlerin Abduh'un daha önceleri savunduğu fikirlerin bir devamı olduğu ileri sürülmüştür. Ali Abdurrâzık'ın bu fikirlerinden dolayı Abduh ekolünün bir temsilcisi olduğu *es-Siyâse* gazetesi tarafından dile getirilmiştir. Mısır'daki hemen hemen her kesim tarafından saygıyla karşılanan ve fikirleri kabule mazhar olan Abduh gibi bir kişiye, Abdurrâzık'ın dile getirdiği görüşleri onaylatma ihtiyacı duyan gazete, 6 Temmuz 1925 tarihli nüshasında "Muhammed Abduh'a Göre Dinî Otorite ve Hilâfet" başlığı altında bir makale yayımlar. Gazete, yayımladığı bu makalede, Ali Abdurrâzık tarafından dile getirilen görüşlerin toplumda yankı uyandırdığını, dolayısıyla M. Abduh'un konuyu yakından ilgilendiren hilâfet ve İslâmî hükûmet hakkındaki görüşlerinin kamuoyuna aktarılmasının faydalı olacağını belirtir. Abduh'un, İslâm'daki otoritenin sivil oluşu; İslâm'ın dinî bir otoriteyi kabul etmediği; İslâm'ın hangi hükûmet şeklinin seçileceğiyle ilgili kararı insanların özgür iradesine bıraktığı; cihâdın dinî değil siyasal amaçlı olduğu ve İslâm'ın hoşgörülü bir din olduğu hususlarıyla ilgili görüşlerine yer verilen bu makalede, Abdurrâzık'ın dile getirdiği fikirler ekseninde Abduh'un düşünceleri yorumlanmaya çalışılmıştır.[440]

---

439 *Min Âsâr Mustafa Abdurrâzık*, Dâru'l Me'ârif, Mısır 1957, s.18. (Gir.) Ali Abdurrâzık, (Tak.)Taha Hüseyin.

440 Umâra, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 74.

M. Abduh'un siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini; Farah Antun'un, sahibi olduğu *el-Câmiatu'l-Osmâniyye* isimli dergide İslâm'ı diktatörlükle suçladığı ve Hristiyanlığın İslâm'dan daha hoşgörülü bir din olduğunu öne sürdüğü makalelerine reddiye olarak kaleme aldığı yazılarında görmek mümkündür. Abduh, İslâm'la ilgili olarak dile getirilen bu eleştirilere cevap verirken iki husus üzerinde durur. Birincisi, Hristiyanlığın dünyevî alanla ilgili söylemlerinin tutarsız olduğu ve Hristiyanların din adamları otoritesine boyun eğmek zorunda oldukları; ikincisi de, İslâm'daki siyasî otoritenin gerçek yüzünü izah etmesi ve İslâm dininde ruhbanlık diye bir zümrenin bulunmadığını ifade etmesidir.[441] M. Abduh'a göre İslâm'da dinî bir otorite yoktur ve İslâm böyle bir otoriteyi tamamen ortadan kaldırmıştır. Allah ve Rasûlü'nden başka hiç kimse inanç ve iman üzerinde yetkili değildir. Hatta Hz. Peygamber dahi hiç kimseyi belirli bir inancı benimsemeye zorlamamıştır ve sadece tebliğ vazifesini yerine getirmiştir. İman kişi ile Allah arasındaki tüm engelleri ortadan kaldırır.[442]

M. Abduh, iddia edildiği gibi İslâm'da bir hükûmet veya siyasal alan olduğunu inkâr etmez. Ancak o, idealindeki yönetim biçiminin, öngördüğü uzun aşamalı ıslah projesinin gerçekleşmesiyle mümkün olacağına inanır. Ortaya koymaya çalıştığı ıslah projesi kapsamında siyaset felsefesi hakkında da görüşler beyan etmiştir. Ona göre siyaset felsefesi, İslâm'a uygun olmasının yanı sıra çağın gereklerini de göz önünde bulundurmalıdır. Bunun için de M. Abduh, "belli bir siyasal görüş öngörmeyen ama kendisinden etkin siyasal görüşlerin doğabileceği bir düşünce çerçevesinin sınırlarını"[443] belirlemeye çalışır. Ona göre İslâm, hem bir dindir hem de hukuk ortaya koyan bir şerîattır.

---

441 Abdulatî, Muhammed Ahmed, *el-Fikru's-Siyâsî li'l-İmâm Muhammed Abduh*, Kahire 1978, s. 140.

442 Umâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Kahire 1993, c.III, s. 304.

443 İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İst.-1998, s. 302.

Bu hukukun uygulanması, adâletin ikame edilmesi ve toplumsal yapının korunması için bir güce ihtiyaç vardır. Ayrıca bu gücün, anarşinin önlenmesi için birçok kişinin elinde olmaması aksine bir tek kişide bulunması gerekir ki o da sultan veya halifedir. Ümmetin birlik ve beraberliğinin bir sembolü olarak halifenin gerekli olduğunu belirten Abduh'a göre halife, Müslümanların nazarında masum değildir. Abduh, halifenin müctehid olması gerektiğini dile getirirken; hak ile bâtılı birbirinden ayırabilecek, dinin ve ümmetin gerçekleşmesini istediği adâleti uygulayabilecek, iyi ile kötüyü birbirine karıştırmayacak bir konuma sahip olmasını kolaylaştıran hükümleri Kitâb ve Sünnet'ten anlayabilmesi için Arap dilini bilmesini şart koşar. Ancak onun Kitâb ve Sünnet'in anlaşılmasıyla ilgili yorumları diğer âlimlerin yorumlarından farksızdır. Yorumlar arasındaki üstünlük, isabet etmedeki duruma göre değişir. Müslümanlar, onun tüm davranışlarını kontrol altında tutarlar ve saptığını gördükleri zaman da müdahalede bulunurlar. Müslümanlar, halifenin Kitâb ve Sünnet'e aykırı tasarruflarda bulunduğunu gördüklerinde, genel maslahatı ortadan kaldırmayacak şekilde bir başkasını onun yerine getirme hakkını kullanırlar. Ümmet veya ümmetin temsilcisi, onu atama ve azletme hakkına sahiptir. Ümmetin onayıyla gelen bu halife tamamen sivil bir yöneticidir.[444]

M. Abduh, bu görüşlerini Hristiyanlık anlayışını ve teokratik sistemi eleştirmek üzere dile getirdiğinden dolayı, İslâm'da hem yöneticilerin hem de ona bağlı olarak görev yapan müftü veya kâdıların inançlar üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisine sahip olmadıklarını özellikle belirtir ve bunların yerine getirmekle sorumlu oldukları görevlerin sivil birer görev olduğunu belirtir. Abduh'un, İslâm'daki siyasî otoritenin meşrûiyet kaynağının ümmet olduğu şeklindeki yaklaşımından hareketle Ali Abdurrâzık'ın aynı konuda benzer yorumlar yaptığı bir gerçektir. Ancak Ab-

444 Umâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III., s. 308.

duh'un dinî ve sosyal görüşleriyle bir otorite konumunda olduğu o günün Mısır'ında Ali Abdurrâzık, dile getirdiği ve Abduh'un görüşleriyle paralellik arz eden fikirlerini ona onaylatma veya onun görüşlerinin arkasına saklanma ihtiyacını hissetmemiştir.

Reşîd Rızâ'nın *Menâr* dergisinin ilk sayısı için hazırlamış olduğu taslaktaki çıkış ilkeleri arasında zikredilen "Ümmetin İmam Üzerindeki İmamın da Ümmet Üzerindeki Hakları" kısmına itiraz eden Abduh, "Müslümanların bugün için Kur'ân'dan başka bir imamları yoktur. İmâmet konusunda söylenecek her söz fitneye sebebiyet verecek ve fayda yerine zarar getirecektir." şeklindeki sözleriyle, söz konusu ifadelerin *Menâr* dergisinin amaçları arasından çıkarılmasını ister ve Reşîd Rızâ da bu isteğini yerine getirir.[445] M. Abduh, hilâfet meselesini dinî ıslah projesinin kapsamında görmektedir. Ona göre, Müslüman siyaset çevrelerinin ihtiyaç duyduğu şey sadece ıslahat değildir; gerçek dinî ıslahın gerçekleşmesidir. Hilâfetin büyük bir manevî temel üzerinde yeniden ikame edilmesi gerekir. Tarih boyunca hilâfet unvanını taşıyanların çok azı Müslümanlara manevî önderlik yapmaya layıktı. Osmanlılar da iki yüz yıl boyunca dine fazla ehemmiyet vermemişlerdir. Eskiden olduğu gibi şimdi de Müslüman yöneticiler arasında en güçlü olanlar ve halkın menfaatlerine en fazla hizmet etmeye güç yetirenler onlardır.

Abduh, "Eğer Osmanlılar bu durumlarını ciddiye almayıp üzerilerine düşeni yapmazlarsa insanlar, kendilerine yeni bir emîru'l-mü'minîn seçmek için hukukî olarak harekete geçeceklerdir."[446] diyerek, Osmanlı hilâfetinin ıslah edilmesini ve insanların taleplerini karşılayacak bir konuma getirilmesini istemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı hilâfetinin değerlendirilmesi hususunda Abduh ile Abdurrâzık arasında belirgin bir fark vardır. Abduh, Osmanlı hilâfetinin genel bir ıslaha tabi tutulma-

445 Umâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I., s. 865.
446 *A.g.e.*, I., s. 867.

sını talep ederken; İslâm birliğinin siyasî ve dinî sembolü olarak gördüğü bu yapı hakkındaki görüşlerini de Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili sorduğu bir soruya verdiği şu cevapta açık bir şekilde görmek mümkündür: "İnsaf sahibi her Müslüman, Allah'a ve Rasûlü'ne imandan sonra Osmanlı devletini savunmanın üçüncü bir iman esası olduğunu görecektir. Dinin otoritesini koruyan ve Müslümanları himaye eden tek güç bu devlettir. Dinin bundan başka bir otoritesi yoktur. Ben de Allah'a hamdolsun ki bu itikad üzereyim, onunla yaşar ve onunla ölürüz."[447]

Ali Abdurrâzık'ın dile getirdiği görüşleri M. Abduh'a onaylatma veya onun düşüncelerinin bir devamı olduğunu söyleme çabalarına karşı çıkan Muhammed Umâra'ya göre, Abdurrâzık'ın fikirleriyle Abduh'un düşünceleri aynı kefeye konulamaz. Şöyle ki; Abduh'un İslâm hilâfetinin sivil olduğunu belirtmesi, hilâfetin vücûbiyetini inkâr ettiği anlamına gelmez; oysa Abdurrâzık bunu inkâr etmiştir. M. Abduh, İslâm hilâfetinin Avrupa Katolik teokrasisiyle birbirine karıştırılmasına karşı çıkarken; Abdurrâzık, âlimiyle, halkıyla tüm Müslümanların halifenin gücünü Allah'tan aldığına inandıklarını söylemekle Abduh'un işaret ettiği yanlışa düşmüştür. M. Abduh, "İslâmî hükûmet şûrâya dayalı ve gerçek anlamda şerîata bağlı olmalıdır." derken; İslâm'ın siyasal alan için belirli bir çerçeve çizdiğini ve bu çerçeveye uyulması gerektiğini belirtmiş oluyor. Abdurrâzık ise, hiçbir kurala bağlı olmaksızın herhangi bir hükûmet şeklinin uygulanabileceğini söylemektedir. Abduh, İslâm hilâfetinin ve Müslüman halifelerin ilme, âlime, felsefeye ve filozoflara karşı hoşgörülü olduğunu belirtirken; Abdurrâzık, hilâfet sisteminin Müslümanların yaratıcılığını yok ettiğini, hem bilimde hem de siyasette hiçbir ilerleme kaydetmediklerini belirtmektedir.[448]

---

[447] Reşîd Rıza, Muhammed, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır 1931, I, s. 909.

[448] Umâra, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 75.

Muhammed Abduh ile Ali Abdurrâzık arasındaki bu görüş ayrılığı, kanaatimizce din-siyaset ilişkilerinin dayanmış olduğu teolojik temellerden ziyade, Müslümanların tarihsel siyaset tecrübelerinin okunuş ve değerlendiriliş biçiminden kaynaklanmaktadır.

6. Kahire Hilâfet Kongresi

19. yüzyılda Müslümanların siyasal birliğinin sağlanması için verilen mücâdelelerin üzerinde yoğunlaştığı en temel konu hilâfet meselesiydi. Çünkü dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan Müslümanlar, kendilerini kuşatan sömürge hareketlerine karşı güç birliği yapma ihtiyacı duyuyordu. Bu güç birliğinin sembolü olarak görülen hilâfet kurumunun, hem iç hem dış politikada aktif bir unsura dönüşmesi de bu döneme denk gelmektedir. Bir kurtuluş vesilesi olarak görülen hilâfet kurumunun, Müslümanların beklentilerini ve çağın gereklerini karşılayacak bir şekilde yenilenmesini öngören bazı Müslümanlar, bunun ilk adımı olarak kabul ettikleri İslâmî kongreler düzenlemekle işe başlamayı uygun görmüşlerdi. Özellikle Hindistan Müslümanları arasında İslâm kardeşlik rûhunu diriltmek amacıyla seslendirilen kongre çağrıları, Orta Doğu ve Kuzey Afrika bölgelerini de içine alan bir İslâm birliğinin kurulmasını hedef almaktaydı.[449]

Hilâfetin saltanattan ayrılarak, saltanatın kaldırılması ve hilâfetin de manevî bir sembole dönüştürülmesinin ardından; İslâm dünyasının birçok yerinde hilâfeti tekrar eski şekline dönüştürüp, parçalanmakta olan İslam coğrafyasının birlik ve beraberlik sembolü haline getirme konusundaki girişimlerin yoğunlaştığı yerler Hindistan ve Mısır'dır.

---

449 Louis, Massignon, "el-İfrikiyye", *Vechetu'l-İslâm* (Nazratu fi'l-Harekâti'l-Hadîseti fi'l-Âlemi'l-İslâmî) çev. Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde, Kahire-1934, s. 64.

Hind kökenli Müslümanların Hindulara karşı verdikleri mücadelede, birleştirici ve koruyucu şemsiye görevi gören hilâfet konusunun çok büyük bir anlamı vardır kuşkusuz. İngilizlerin Osmanlı Devleti'ni bölmek ve halklar arasındaki bağı koparmak amacıyla güttüğü siyasete bir tepki olarak Güney Asya'da ortaya çıkan hilâfet hareketleri, Osmanlı hilâfetine olan bağlılığı güçlendirmek amacını güdüyordu. Daha çok siyasal taleplerle ortaya çıkan bu hareketin temel hedefi; Osmanlı halifesinin maddî gücünün manevî nüfuzunun ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğü, kutsal mekânların dokunulmaz olduğu, Anadolu ve Trakya'nın Türklere bırakılmasının gerekli olduğu, Yunanlıların İzmir ve Batı Anadolu'dan çıkmalarının zorunlu olduğu gibi hususlardan oluşmaktaydı.[450] Hilâfet meselesinin teolojik temellerinin tartışılmasından ziyade olayın siyasal ve sosyolojik boyutu üzerinde yoğunlaşan ve Osmanlı hilâfetinin aktif bir siyaset haline getirilmesini amaçlayan İslâmcılık akımının Güney Asya'daki bir yansıması olarak ortaya çıkan bu hareketi, çalışmamız içinde çok yönlü bir şekilde değerlendirmemiz mümkün olmadığından; asıl konumuzun özünü teşkil eden ve ağırlıklı olarak hilâfetin dinî boyutu üzerinde yoğunlaşan Kahire Hilâfet Kongresi üzerinde duracağız.

a. Hilâfet kongresine duyulan ihtiyacın gerekçeleri ve hazırlık süreci:

Osmanlı hilâfetinin tamamen ilga edilmesi, hilâfet meselesi hakkında oluşan gündemi daha da alevlendirmiş ve kimi çevreler, Abdulmecîd Efendi'nin hilâfetinin hâlâ devam ettiğini söylerken; Mısır ulemâsı 15 Mart 1925 tarihinde yayımlamış olduğu bir bildiriyle bu hilâfetin geçersiz olduğunu kamuoyuna açıklamıştı. Ezher Şeyhi başkanlığında bir araya gelen bu heyet, hilâfet meselesinin tüm boyutlarıyla tartışılarak istenilen sonu-

450 Öke, Mim Kemal, *Hilâfet Hareketleri*, TDV. Yay., Ankara 1991, s. 40.

ca ulaşılması için bir kongre düzenleme çağrısında bulunmuştu. Bu çağrının gereğini yerine getirmeye çalışan Mısır ulemâsının girişimiyle Kahire'de düzenlenmesine karar verilen Hilâfet Kongresi için Ezher Şeyhi Muhammed Ebu'l-Fadl başkanlığında 22 kişiden oluşan bir idare heyeti oluşturulmuş ve Kongre Genel Sekreterliğine Şeyh Hüseyin Valî getirilmişti. Kongre sekreteryası, tüm İslâm dünyasındaki ilgili çevrelerle temasa geçerek, Müslüman halkların temsilcilerini seçmelerini ve bu temsilcilerin 1925 yılının Mart ayında Kahire'de gerçekleştirilecek olan Kongre'ye katılmalarını istiyordu. Hilâfet Kongresi hakkında geniş çevreleri bilgilendirmek ve aralarındaki iletişimi sağlamak amacıyla bir yayın organına ihtiyaç duyulmuş ve *Mecelletu'l-Mu'temeri'l-İslâmiyyi'l-Âm li'l-Hilâfe bi Mısr* ismini taşıyan derginin yayımlanmasına karar verilmiştir. Aynı zamanda Kongre sekreteryasında da bulunan Muhammed Ferac el-Minyevî, bu derginin yayın yönetmenliğine getirilmiştir.

1924 yılının Ekim ayından 1926 yılının Şubat ayına kadar toplam dokuz sayı yayımlanan dergi, bir taraftan hilâfet meselesi hakkında kamuoyu oluşturmaya çalışırken diğer taraftan da hilâfet konusundaki farklı yaklaşımları gündeme getirerek bir tartışma platformu görevi yapmayı amaçlamaktadır. Hüseyin Valî, derginin ilk sayısında kaleme aldığı sunuş mahiyetindeki yazısında, derginin, Hilâfet Kongresi'ne katılacak delegelerle İslâm dünyası arasında bir bağ oluşturmayı ve kongre öncesinde hilâfet meselesi hakkında Müslümanlar arasındaki düşünsel yardımlaşmayı hedeflediğini söylemektedir.[451]

Hilâfet Kongresi'nin idare heyeti içinde bulunan Reşîd Rızâ, derginin ilk sayısında yayımlanan "Ve'temirû beynekum bi ma'rûfin"[452] başlıklı yazısında, İslâm'ın değişik ırklara mensup

[451] *Mecelletu'l-Mu'temer*, Ekim 1924, Sayı I, s. 2.

[452] Reşîd Rıza, Talâk Sûresi'nin boşanma hukukuyla ilgili olan 6. âyetin, boşanan koca ile karının birbirleriyle güzellikle konuşup anlaşmalarını emreden kısmını yazısına başlık olarak kullanmıştır.

olan tüm insanlara adâletle yaklaştığını; insanlar arasındaki üstünlüğün ölçüsü olarak ilim ve ameli esas aldığını; bundan dolayı da Araplar dışındaki ırklara mensup olan Ebû Hanîfe ve İmam Buhârî gibi şahısların hadis ile fıkhın en büyük imamları olduğunu; ayrıca Türk kökenli Nureddin Zengi ile Kürt kökenli Selahaddîn Eyyûbî'nin yönetim konusunda Kureyş soyuna mensup birçok halifeden daha üstün olduklarını dile getirmiştir.[453] Reşîd Rızâ'nın, hilâfet kongresinin önemini dile getirmek için kaleme aldığı bu yazısında, Arap olmayan diğer ırklara vurgu yapması ve hilâfet için 'Kureyşîlik' şartı ekseninde meseleye bakmaması önemlidir. Reşîd Rızâ, bu yaklaşımıyla, nesebinin Kureyş'ten olduğunu söyleyerek halifelik iddiasında bulunan Mekke Emîri Hüseyin b. Ali'yi "Hicaz Tâğûtu" şeklinde nitelemiştir. Şerif Hüseyin, İngilizlerin de desteğiyle Osmanlı hilâfetinin kaldırılmasının hemen ardından, kutsal toprakların yönetiminde bulunmasını ve neseb itibariyle Kureyş kabilesinden oluşunu ileri sürerek kendisini halife olarak ilan etmişti. Ancak bu hilâfet, İbn Suûd'un Hicaz'ı almak için harekete geçmesiyle birlikte altı aylık gibi kısa bir süre içinde yok oldu. Şerif Hüseyin'in bu tavrı, Müslümanlara karşı kâfirlerin safında yer aldığı ve Osmanlı Devleti'ne başkaldırdığı gerekçesiyle birçok kesim tarafından dinden çıkmak olarak değerlendirilmiş ve İslâm dünyasının tepkisine sebep olmuştur.[454]

Reşîd Rızâ'ya göre, bu kongre, Cemâleddîn Afgânî'nin Abdulhamîd'e kabul ettirmek istediği ıslah ve İslâm birliği projesinin hayata geçirilmesidir. Kongrenin tarihte ilk kez din ve dünya işlerini bilen saygın ilim adamlarının katılacağı ve sorunlarını tartışacağı bir platform olacağını dile getiren Reşîd Rızâ, kongreye katılacak olan delegelerin gerçekleştirmek zorunda oldukları iki hususu gündeme taşır. Bunlardan birincisi, hilâfe-

453 *A.g.d.*, I/4.

454 Cebrî, Abdulmüteal Muhammed, *Nizâmu'l-Hükm bi Eklâmi Felâsifeti'n-Nasârâ*, Kahire-1984, s. 52.

tin teorik temellerini tespit ederek İslâmî bir hükûmetin ilkelerini belirlemek; İslâm hukukunun sosyal ve ekonomik tüm alanlardaki üstünlüğünü ortaya koymak; dinin hedefleri ve dünyanın maslahatlarıyla uyum arz eden, bölgesel siyasî, mezhebî ve ırkî meselelerden uzak kalarak gerçek anlamda bir kardeşlik dayanışmasını hedefleyen eğitim ve öğretim modeli oluşturmaktır. İkincisi de, Müslümanlar için bir halife ve imam seçmektir.[455]

Derginin yayın yönetmeni Muhammed Ferac, derginin birinci sayısı için yazdığı yazısında, Hilâfet Kongresi'ne olan ihtiyacı dile getirmiş ve İslâm ile Müslümanların pratiklerinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre, İslâm devletinin işlerini görecek bir yönetici seçme uygulaması, Peygamber'den bu güne devam ederek gelmiştir. Bu siyasî tecrübenin genel bir ismi olan hilâfet, iyi kötü günümüze kadar gelmiş; ancak Türkler, hilâfet geleneğinde daha önce benzeri bulunmayan bir uygulama başlatarak, hilâfeti tüm maddî yetki ve otoritesinden soyutlamışlar ve Batılı anlamda ruhanî bir otoriteye dönüştürmüşler; ardından da tamamen ortadan kaldırmışlardır. Ancak Müslümanların bid'at sayılan bu uygulamaları İslâm'ı bağlamayacağından dolayı, başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının her tarafından tepki sesleri yükselmiş ve çare arayışları başlamıştır. Tüm bu hususları göz önünde bulunduran Mısır ulemâsı, hilâfet meselesinin tüm boyutlarıyla görüşüleceği bir kongrenin Kahire'de düzenlenmesine karar vermiştir. Ferac'a göre, Kongre'nin Kahire'de yapılmasının birçok gerekçesi vardır. Bunların başında, Mısır'da din eğitimi veren kurumların Arap diline ve Kur'ân'a yapmış oldukları büyük hizmetler, Mısır'ın tüm âlimlerin ve filozofların düşlerindeki kâbe oluşu gibi hususlar sayılmaktadır. Müslümanlar arasında düzenlenecek olan bir kongrenin potansiyel

455 Reşîd Rıza, "Ve'temirû bi ma'rûfin", *Mecelletu'l-Mu'temer*, I/ 12.

aday mekânlarından biri olma özelliği taşıyan Mekke'ye karşı Mısır'ın üstünlükleri sayılırken; 'ilmin kâbesi' vurgusu yapılarak, Mısır'ın bu konumu için jeopolitik sebeplerin yanı sıra dinî gerekçeler de dile getirilmektedir.[456]

İslâm dünyasında ilk defa gerçekleştirilecek olan geniş katılımlı bir hilâfet kongresine yapılan çağrı tüm Müslümanlar arasında beklenen yankıyı buldu. Kongre dergisi, Filistin, Türkiye ve Hindistan'da yayımlanan gazetelerde kongreyle ilgili çıkan yazıları bu yankının bir örneği olarak okuyucularına duyuruyordu. Ayrıca Arap dünyası ve diğer bölgelerdeki yöneticiler de Kongre sekreteryasına gönderdikleri telgraflarla hem memnuniyetlerini belirtiyor hem de bölgesel sorunlarını dile getiriyorlardı. Necd Sultanı Faysal b. Abdulazîz, Kongre Genel Sekreteri Hüseyin Valî'ye gönderdiği telgrafta kongrenin önemini dile getirerek, Necd halkının bu girişimi desteklediğini belirtmiş ve şu sözleriyle Hilâfet Kongresi'ni siyasî rakibi olan Şerif Hüseyin'e karşı bir platforma dönüştürme isteğini açıkça ortaya koymuştur: "Hilâfet, sembolik olarak görülen manevî bir makam değil bütün Müslümanların yerine getirilmesinde hak sahibi oldukları yüce bir görevdir. Hiçbir gurup veya millet, diğer milletlerin görüşünü almadan bu görevi kendi tekeline alma hakkına sahip değildir. İşte bu sebepten dolayı tüm İslâm milletlerinin rızasını almadığı ve layık bulunmadığı halde bu makamın kendi uhdesinde olduğunu söyleyerek kendisini halife ilan eden Hüseyin b. Ali'ye karşı çıktık."[457]

Hilâfet Kongresi'ne hararetle ilgi duyan diğer bir çevre de, Filistin siyasî partileridir. Mesela Filistin Vatan Partisi ve Filistin Çiftçiler Partisi genel başkanları Kongre Sekreteryasına gönderdikleri telgraflarda, ulemâ heyetinin aldığı ve bundan sonra ala-

456 *Mecelletu'l-Mu'temer*, I / 18-19.
457 *Mecelletu'l-Mu'temer*, Kasım 1924, II/ 54.

cağı kararlara gönülden bağlı olduklarını; hilâfet meselesinin çözüme kavuşturulması için bir kongre düzenlemeye ilişkin kararı ümmetin ortak iradesi kabul ettiklerinden dolayı kongreye katılacaklarını belirtmişlerdir. Diğer taraftan Bosna Şer'î Mahkeme Kâdısı Muhammed Efendi, bölgenin ileri gelen âlimlerinden Muhammed Cemâleddîn Efendi'yle birlikte kongreye katılacaklarını belirtiyor ve kongrede takip edilecek metot ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinden gelecek olan delegelerin nasıl tespit edildiği ve kimler olduğu hakkında bilgi istiyordu. Singapur'dan gönderilen Arafat b. Mansur imzalı bir telgrafta, Singapur'da yaşayan Müslümanların kongreyi düzenleyecek olan ulemâ heyetine bağlı oldukları ve heyetin alacağı tüm kararları kabul edeceği belirtiliyordu.[458]

Kongre heyetine dünyanın değişik bölgelerinden gönderilen bu telgraflardan anlaşıldığı gibi, Osmanlı hilâfetinin kaldırılmasından sonra İslâm dünyasının tüm dikkatleri Kahire'de düzenlenecek olan Hilâfet Kongresi'ne çevrilmiş ve Müslümanlar, hilâfet meselesinin bu kongrede olumlu bir şekilde çözüme kavuşturulacağı beklentisi içine girmiştir. Ancak İslâm dünyasında devam eden sömürgecilik, ulusal hareketlerin canlılık kazanması, tüm Müslümanların ilgi odağı olan Hicaz'da bir iç savaşın sürüyor olması gibi hususlar kongrenin düzenlenip düzenlenmeyeceği konusundaki kuşkuları artırıyordu. Kongre sekreteryasına gelen yazılar arasında, kongre idare heyetinin değişik bölgelere kongrenin önemini anlatmak üzere âlimlerden oluşan heyetlerin gönderilmesi talebi özellikle dikkatleri çekmektedir. Çünkü böyle bir talep Müslümanlar arasında hilâfet meselesi hakkında ortak bir kanaatin oluşmadığını ve bölgesel sosyal-siyasal koşullardan kaynaklanan farklı anlayış ve beklentilerin bulunduğunu göstermektedir.

458 *A.g.d.*, II / 59.

b. Hilâfet Kongresi'nin ertelenmesi ve gerekçeleri

Sudan'ın sömürge valisinin öldürülmesinden sonra Mısır siyaset çevreleriyle İngiliz yönetimi arasında ortaya çıkan siyasî gerginlik, Mısır hükûmetindeki bazı bakanların değişmesi ve Hicaz olaylarına son vermek amacıyla Mekke'de düzenlenmek istenen kongrenin Kahire'de düzenlenecek olan hilâfet kongresinin bir alternatifi olarak değerlendirilmesi gibi hususlar, Hilâfet Kongresi'ne gölge düşüren olayların başında geliyordu. 17 Ocak 1925 tarihinde bir araya gelen Hilâfet Kongresi İdare Meclisi, kongrenin ilan edildiği tarihte yapılıp yapılmayacağını görüşmüş ve kongreye gölge düşüren olaylar olarak aktardığımız meselelerin yanı sıra hilâfet konusunda farklı beklenti ve isteklere sahip çevreler arasında bir mutabakatın sağlanamamasını da göz önünde bulundurarak kongrenin bir yıl ertelenmesini kararlaştırmıştır. Hilâfet kongresinin bir yıl ertelendiğinin Arapça, Osmanlıca, Farsça, İngilizce ve Fransızca olarak Kongre Genel Sekreteri Hüseyin Valî imzasıyla kamuoyuna duyurulduğu karar metninde, ertelenme sebebi için şu üç husus gösterilmekteydi:

a. İslâm dünyasının değişik bölgelerinden gelen mektuplardan hilâfetin mahiyeti ve şartları gibi teorik konularda tüm Müslümanlar arasında ortak bir anlayışın sağlanması için girişimlerde bulunulmasına ihtiyaç olduğu; kongreye katılacak olan delegelerin taşıması gereken şartların açıklanması ve kongre öncesi bilinmesi zorunlu olan hususların belirtilmesi gibi konular hakkında açıklama istenmekte ve bu sorunların giderilmesi için Kongre İdare Heyeti'nin çalışmalarda bulunması talep edilmekteydi. Kongre İdare Heyeti, bu talepleri göz önünde bulundurarak bazı bölgelere heyetler göndermeyi kararlaştırmış ve bunun için de zamana ihtiyaç duymuştur.

b. Hilâfet Kongresi'nde mutlaka temsil edilmesi gereken Hi-

caz bölgesi bir iç savaş halini yaşamakta ve bu savaşın ne zaman sonuçlanacağı bilinmemektedir. Hem Hicaz bölgesinin hem de Arabistan Yarımadası'nın diğer bölgelerinin kongreye katılabilmeleri için bölgedeki bu savaşın bitmesi ve siyasî istikrarın sağlanması gerekmektedir.

c. Hilâfet Kongresi'nin tüm yükünü omuzlayan Mısır, ülke çapında yapılacak olan bir genel seçim işiyle uğraşmaktadır ve bu durum kongreyi olumsuz etkileyecektir.[459]

Hilâfet Kongresi'nin bir yıl ertelendiğinin duyurulduğu söz konusu dergide, Abdulbâkî Surur tarafından kaleme alınan bir yazıda, hilâfet meselesinin dinî önemi dile getirilerek; Kongre idaresinin bu dinî görevi yerine getirmek için yoğun bir şekilde çalıştığı ve bu süre içerisinde Müslümanların halifesiz kalmalarının dinen bir sakınca doğurmayacağı belirtilir. Surur'a göre, Müslümanların bugün içinde bulunduğu durum, Moğol istilâsıyla ortadan kalkan Abbâsî hilâfetinden sonra Müslümanların üç yıl boyunca halifesiz kaldıkları döneme benzemektedir. O zaman da Mısır, Müslümanların bu problemine el atarak Kahire'ye gelen Abbâsî soyuna mensup bir kişiyi halife tayin ederek Müslümanları bu sıkıntılı durumdan kurtarmıştı. "O halde İslâm tarihinde bugünkü durumumuza benzer bir durum yaşanmıştır ve İslâm dünyasının bir veya iki yıl boyunca halifesiz olarak yaşamasında hiçbir sakınca yoktur."[460] Kongre öncesi hilâfet meselesi hakkında yazılan yazılarda, hilâfetin sahip olması gereken misyonun ne olacağı konusu gündeme getirilerek konuyla ilgili beklentiler açıkça ortaya konulmaktaydı. Meselâ "el-Hilâfe ve'l-Furûdu'l-Kifâye" başlığı altında kaleme alınan bir yazıda, ümmetin yerine getirmek zorunda olduğu farz-ı kifâyelerin neler olduğunun tespiti yapılıyor ve bunların yerine getirilmesinin ancak halife tarafından mümkün

459 *Mecelletu'l-Mu'temer*, Ocak 1925, IV/ 83-84.

460 Surur, Abdulbakî "Havle Te'cili'l-Mu'temer", *Mecelletu'l-Mu'temer*, Ocak 1925, IV/ 112.

olacağı; çünkü bunların halifenin görevleri arasında yer aldığı belirtiliyordu. Halifenin yerine getirmek zorunda olduğu bu görevler; her yıl hac mevsiminde gerekli organizasyonu yaparak hacıların ihtiyaçlarını karşılayıp onların güvenliğini sağlamak, din ilimlerinin eğitimi için gerekli tüm imkânları hazırlamak, toplumun ekonomik açıdan ihtiyaç duyduğu önemli meslekleri ve bunların altyapısını oluşturan sanayii geliştirmek, insanlar arasında adâleti temin etmek için ma'rufu emredip münkerden alıkoymak şeklinde sayılmaktaydı.[461]

Hilâfet meselesi hakkındaki en önemli problemlerden biri de, Osmanlı Devleti'nin dağılışından sonra İslâm dünyasında kendi bağımsızlıklarını ilan eden ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, tüm Müslümanlar üzerinde otorite sahibi olma iddiasındaki bir hilâfet anlayışıyla mevcut durumun nasıl bağdaştırılacağı hususudur. "Evrensel bir hilâfet anlayışında bazı yanlış anlaşılmalar bulunmaktadır. İslâm dünyası bugün parçalanmış bir durumdadır ve bir kısmı yabancı, diğer bir kısmı da İslâmî olan devletlerin nüfûzu altında yaşamaktadır. Aynı zamanda Türkiye de diğer kardeş devletler gibi kendi dar çerçevesine sıkışmış bir hükûmet olmuştur. O halde bu problemin çözümü hilâfetin, yeryüzünde dağınık bir şekilde yaşayan Müslümanlarla nasıl bir ilişki kuracağını araştırmak olacaktır."[462]

Hilâfetin lağvedildiği Türkiye'de yaşayan Müslümanların, tekrar ihyâ edilmesi düşünülen hilâfetle ilişkilerinin ne olacağı meselesini Kongre öncesi çözmek isteyen İdare Heyeti, ortaya çıkacak olan yeni hilâfet modelinin tüm Müslümanları kuşatması gerektiği temennisinden hareket ederek bir orta yol bulma arayışı içinde gözükmektedir.

---

461 Surur, "el-Hilâfe ve'l-Furûdu'l-Kifâye", *Mecelletu'l-Mu'temer*, Ocak 1925, V/ 152.

462 Minyevî, Muhammed Ferac, "Fi'l-Hilâfeti Hukûmetu'l-İslâm", *Mecelletu'l-Mu'temer*, Eylûl 1925, VII/ 166.

c. Kongre sürecinde farklılaşan talep ve beklentiler

13 Mayıs 1926 tarihinde Kahire'de gerçekleştirilmek istenen Hilâfet Kongresi için Ezher Şeyhi Muhammed Ebu'l-Fadl tarafından kaleme alınan davet yazısı, değişik dillere tercüme edilerek ilgili taraflara gönderilmişti. Bu davet yazısında bir yıl önce düzenlenmesi gereken Kongre'nin ertelenme sebepleri üzerinde duruluyor ve Hicaz bölgesindeki savaşın sona erdiği, gerekli tüm hazırlıkların yapıldığı belirtilerek, Kongre'nin önünde hiçbir engelin kalmadığı açıklanıyordu. Kongre başkanı, delegeleri "din lisanıyla" davet ettiğini; yaşadıkları bölgeler farklı da olsa Kongre'nin Müslümanların birliği için bir sembol olduğunu belirtmiş ve bu davetini "Ey iman edenler! Allah ve Rasûlü, sizlere hayat verecek olana çağırdığı zaman kabul edin!"[463] âyetiyle temellendirmeye çalışmıştır. Hilâfet Kongresi'nin tarihi yaklaştıkça, Kongre için iki yıl öncesinden belirlenen hedeflerin artık yüksek sesle dile getirilmediği görülmektedir. Çünkü Kongre'ye yüklenen misyonun, öncekine nazaran bölgedeki siyasî oluşumları rahatsız etmeyecek bir mecraya doğru sürüklendiği "Arap bir Müslüman" imzasıyla kaleme alınan şu satırlardan anlaşılmaktadır: "Teoriden pratiğe hızla gerçekleşmek üzere olan bu kongre, hem İslâm'da hem de tüm doğuda yeni bir döneme kapı aralayacaktır. Kongre salonunda bölgeleri ve şehirleri birbirinden farklı olan halkların temsilcileri ve Müslümanların delegeleri bir araya gelecekler. Meselâ Çinli Arnavut'un yanına, Rusyalı Iraklının yanına, Hicazlı Cavalının yanına, Mısırlı Hollandalının yanına oturacak; birbiriyle tanışacak; kaynaşacak; kardeşlik ve dostluk bağlarını güçlendireceklerdir."[464] Aynı yazıda, Kongre'de bölgesel sorunların dile getirilmemesi ve diğer Müslüman halkların içişlerine müdahale anlamına gelebilecek bir tavır içinde bulunulmaması temennisi de dile getiril-

463 Enfal 8/24.

464 *Mecelletu'l-Mu'temer*, 1926, IX/ 254.

mektedir. Öyle anlaşılıyor ki hilâfet meselesi, hem Müslümanları ilgilendiren en önemli mesele olma özelliğini yitirmiş hem de başka Müslüman halkların bir iç meselesi olmanın ötesinde bir hüviyete bürünmüştür. Artık Mısır, ilim ve fikir adamlarının kıblesi olarak tanımlanan bir ülke olmaktan vazgeçmiş ve "1925 yılında Avrupa ülkelerinden delegelerin katılımıyla gerçekleştirilen Tarih Kongresi'ne ev sahipliği yaptığı gibi, Müslüman doğu toplumlarının delegelerine de kapılarını açık tutan bir ülke" olma yolunda ilerlemeye karar vermiştir.[465]

Mısır siyasî ve dinî çevrelerinin hilâfet hakkındaki hamâsetlerinin sönmeye yüz tutmasının en önemli sebebi, diğer toplum ve devletlerin Mısır'ın hilâfeti savunmak istediği izleniminden hareketle Kongre'ye karşı isteksiz davranmaları ve bu konudaki kuşkularını dile getirmeleridir. Bu çevreler, Ezher ulemâsının Mısır'ı hilâfet merkezi haline getirip Kral Fuad'ı da halife yapmak istediğine ve hilâfetin İstanbul Boğazı'nın kıyılarından Nil Nehri'nin kıyılarındaki Abidin Sarayı'na taşınması için zemin hazırladıklarına inanmaktaydı. Kaldı ki Kral Fuad'ın bu görev için çok uygun bir kişi olduğu da dillendirilmekteydi. "Kral Fuad, hilâfet merkezine ev sahipliği yapmayı hakketmiş bir kişidir. O Müslüman bir yönetici olarak buna layıktır ve tüm dünyada seçkin bir konuma sahiptir. O, Müslümanlar adına sözcülük yapabilir ve başka Müslüman bir yöneticiden daha fazla Müslümanları savunabilir. O halde diğer Müslüman toplumlarının, Ezher ulemâsının Kral Fuad'ı mü'minlerin emîri ve Müslümanların halifesi olarak seçmek istedikleri şeklinde bir düşünceye kapılmaları çok doğaldır."[466] Hilâfet Kongresi başlamadan önce, kongreye katılacaklar arasında hilâfetin mahiyeti ve şekli hakkındaki görüş ayrılığının hâlâ devam ettiğini ve özellikle de

[465] *Mecelletu'l-Mu'temer*, 1926, IX/ 256.
[466] Zevâhirî, *es-Siyâsetu ve'l-Ezher*, s. 212.

Hindistan delegelerinin kongrede nasıl bir tavır alacaklarının merak konusu olduğu görülmektedir. Tüm bunlara rağmen Kongre, belirtilen tarihte düzenlenirken; Kongre öncesi belirginleşen üç husus Kongrenin hangi atmosferde gerçekleştiğini açık bir şekilde göstermektedir. Bunlardan birincisi; Hind delegasyonunun kongre idare heyetine gönderdiği bir mektupta, hilâfet meselesi hakkında Mısır'dan farklı düşündüğünü ve kongreye katılma konusunda isteksiz olduğunu açıklamasıdır. İkincisi; Mekke'den kaçarak Amman'a yerleşen Şerif Hüseyin'in gönderdiği telgrafta, hilâfetin kendi hakkı olduğu ve bu konuyu başkalarıyla ne konuşmaya ne de tartışmaya açmak istemediği için Kongre'ye katılmayacağını bildirmesidir. Üçüncüsü de; Rusya'dan çekinen Mısır'ın kongreye davet edilen Kazan ulemâsından Mûsâ Cârullah'a vize vermeyişidir.[467]

13 Mayıs 1926 yılında Kahire'de düzenlenen Hilâfet Kongresi'ne olan ilgi azalmıştı. Hilâfetin ilgasından hemen sonra İslâm dünyasında meydana gelen heyecan ve arayışların çok azı kongreye yansımaktaydı. Kongre merkezinde bir araya gelen delegeler arasındaki farklı bakış açıları ortaya çıkmaktaydı. Kongre İdare Heyeti'nin en aktif üyelerinden Hüseyin Valî, Kral Fuad'ı kongrede Müslümanların halifesi olarak ilan etmeyi düşünüyordu. Ancak onun bu isteği delegeler arasındaki tartışmaların alevlenmesine sebep oldu ve Kongre, değişik bir mecraya doğru sürüklenmeye başladı. Bu durumdan rahatsız olan Kongre delegasyonuna başkanlık yapan Şeyh Muhammed Ebu'l-Fadl, gelinen bu noktanın Mısır'ın konumuna zarar vereceğini düşünür ve bir çıkış yolu arar. Bunun için de Mısır ilim çevrelerinde saygın bir yeri olan ve 1929-1935 yılları arasında Ezher Şeyhliği yapan Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî'yi Kongre'ye katılması için davet eder.

467 Zevâhirî, *es-Siyâsetu ve'l-Ezher*, s. 214.

Çok iddialı bir şekilde başlayan Kahire Hilâfet Kongresi'nin içine girdiği durumu ve herhangi bir karar alamadan nasıl dağıldığı konusunu en iyi şekilde ortaya koyan, Kongre'ye sonradan katılan Zevâhirî'nin şu sözleridir: "Şeyh Ebu'l-Fadl, Hilâfet Kongresi'ne katılmam için bana haber gönderdiğinde iki sebepten dolayı katılmayı düşünmüyordum. Birincisi, Kongre çalışmalarına başlanırken bilinçli olarak beni uzakta tutmaları; ikincisi de, Şeyh Valî'nin yaptıklarından dolayı kongrenin istenmeyen bir sonuca doğru gitmesi ve kendimi bu sonuçtan uzak tutma isteğimdir. Benim red kararımı öğrenen Ebu'l-Fadl, Saray'dan birilerini devreye sokarak Kral Fuad'ın katılmamı istediğini bildirmesi, Kongre'ye iştirak etmemi sağladı. Hemen Kahire'ye gidip Kongre'ye katıldım. Ancak Kongre'yi bir toz duman kaplamıştı ki durulacak gibi değildi. Birdenbire aklıma, Müslümanların birliğini muhâfaza ederek parçalanmalarını önlemek; Mısır'ın duyarlılığına gölge düşürmeyip konumunu zedelememek için kongreyi, Müslümanlar arasında kin ve nefreti artırıcı veya delegelerden bazılarının görüşlerini tescil edici herhangi bir karar almadan dağıtma düşüncesi geldi. Bu konudaki gerekçem ise, tüm İslâm toplumlarının Kongre'de temsil edilmeleri sağlanmadığından dolayı, Kongre'de azınlık durumunda olan delegelerin Müslümanların tamamını ilgilendiren bir karar almalarının doğru olmayacağı; bu yüzden Kongre'nin ertelenmesinin uygun olacağıydı. Bu önerimi açıklayınca Şeyh Valî'nin rahatsız olduğunu gördüm; çünkü o, böyle bir sonuç beklemiyordu. Buna rağmen Mısır'ın konumunu göz önünde bulundurarak, Şeyh Ebu'l-Fadl'ı ve Mısır'ın diğer delegelerini ikna etmeyi başardım. Diğer İslâm toplumlarının delegeleri de bu kararımızı onaylamada gecikmediler. Kongre'ye bu karar önerisi sunuldu ve kabul edildi."[468]

---

468 Zevâhirî, *es-Siyâsetu ve'l-Ezher*, s.216-217.

d. Kahire Hilâfet Kongresi'nde kullanılan dinî argümanlar

Ezher ulemâsının girişimi sonucu tüm Müslüman toplumlarını temsil etme vasfını haiz olmasa bile toplanmayı başaran Kahire Hilâfet Kongresi, yine Ezherli bir âlimin girişimleriyle hilâfet meselesi hakkında herhangi bir karar almadan dağılmıştır. Tarih boyunca, Müslüman toplumları temsil eden delegeler ilk kez bir araya gelmiş ve Müslümanları yakından ilgilendiren önemli bir konuda ortak bir sonuca ulaşmak istemişti. Ama tartışılan ve ortak bir sonuca bağlanmak istenen bu konu, bir taraftan dinî nüfuz sahibi olmak isteyen o günün yöneticilerini yakından ilgilendiren boyutuyla siyasî, diğer taraftan da geleneksel Sünnî siyaset tecrübesinin bir adı olma yönüyle dinî bir içerik taşıyordu. Bu yüzden ortak bir anlayış üzerinde uzlaşma sağlamak zordu. Çünkü hem halife olacak kişinin kimliği hem de hilâfetin mahiyeti, görevleri, kimi Müslüman olmayan farklı siyasî idareler altında yaşayan Müslümanlar üzerindeki fonksiyonu ve etkisinin ne olacağı gibi hususlar, tarihte ilk kez kısmen de olsa Müslümanları temsil eden bir kongrede tartışmaya açılmaktaydı. Kaldı ki bu kongrede tartışılan konu, o günün birçok siyaset çevresini ilgilendirmiyordu. Tarih boyunca Müslüman idarecilerin, güçlerine güç katmak, nüfuzlarını pekiştirmek ve idarelerine dinî bir meşrûiyet kazandırmak için teveccühüne mazhar olmak istedikleri halife, kendi ülkesini terk etmek zorunda kalmış; yine bu idarecilerin elde etmek istedikleri hilâfet de siyasî bir irade tarafından tamamen ortadan kaldırılmıştı.

Hilâfetin siyasal bir yük olarak görüldüğü böyle bir dönemde, Müslüman ilim adamlarının gündemine girmesinin siyasî boyutundan daha çok dinî boyutunu ön plâna çıkarmaya çalıştığımızda; Kongre'ye Hindistan'dan katılan Allâme İnâyetullah Han el-Meşrıkî'nin söyledikleri önem kazanmaktadır. Meşrıkî, hilâfetin tarih içindeki fonksiyonunu anlatırken; "Ey kardeşlerim! Bir zamanlar Müslüman yöneticiler, hilâfet için biat toplamayı ve ken-

dilerini halife olarak ilan etmeyi en önemli ve en kutsal bir görev sayıyorlardı. Otoritelerinin güç ve emniyeti için vazgeçilmez bir ilke saydıkları hilâfeti ele geçirmek için mallarıyla ve canlarıyla savaşmaktan geri durmuyorlardı."[469] diyerek, hilâfet meselesinin içine düştüğü durumu gözler önüne seriyordu.

Hilâfet Kongresi'nin düzenlenmesine öncülük yapan Hüseyin Valî ve beraberindeki delegeler, kongredeki tartışmalar esnasında halifenin kimliği üzerinde yoğunlaşıp Mısır'ı ve Kral Fuad'ı ön plâna çıkarmaya çalışırken; Osmanlı hilâfetine duygusal bağlılığı diğer Müslüman toplumlarından daha fazla olan Hindistan delegeleri, hilâfetin mahiyeti ve fonksiyonu üzerinde duruyorlardı.

Hindistan Müslümanlarını temsilen kongreye katılan Allâme el-Meşrıkî, Kongre'nin yüz yüze bulunduğu en büyük sorunun; Türklerin dört yüz yıl boyunca taşıdıkları ancak şu andan itibaren kendi ülkelerinin siyaseti ve medeniyeti açısından bir yük olarak gördükleri hilâfet görevini içimizden bir şahsa veya bir kavme yüklemek olduğunu belirtir. Burada el-Meşrıkî'nin, hilâfeti şahıs merkezli bir konumdan çıkarıp daha geniş tabanlı bir yapı içinde değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ortada kalan "hilâfet" unvanının herhangi bir şahsa verilmesiyle sorunun çözülemeyeceğini söyleyen İnâyetullah Han, konuyu bu şekilde değerlendirmek isteyenlere de şiddetle karşı çıkar: "Şayet bu kongrenin amacı, Türklerin bugün küçümseyerek reddettikleri ve ortada bıraktıkları hilâfeti, herhangi bir revizyona tabi tutmadan gönüllü ya da gönülsüz kabul edecek birine devretmek ve bu görevi alanın da geleneksel resmî bir merasimle bizlere teşekkür etmesini sağlamaksa, ben bir Müslüman olarak bu oyunda sizlere eşlik edemem; bu günah ve suçun işlenmesinde sizle-

469 Meşrıkî, Allâme İnâyetullah Han, *el-Hitâb*, s. 7. (13 Mayıs 1926, Mu'temeru Hilâfet, Kahire-Mısır alt başlığıyla 30 sayfalık el yazma halindeki bu eser, İnâyetullah Han'ın Kahire Hilâfet Kongresi'nde yapmış olduğu konuşma metni olup, MÜİF. Küt. 13797 numaralı kayıtta bulunmaktadır.)

re asla yardımcı olamam ve 'Sizlere selam olsun; sizin dininiz size, benim dinim bana!' demekten başka bir söz söyleyemem."[470] Ona göre; insanların gözünde dünyevî hiçbir misyona sahip olmayan ve manevî bir otorite olarak algılanan hilâfetin yeniden bir sembol olarak ihyâ edilmek istenmesi, sorunu çözmeyecektir. İsmi sadece hutbelerde okunan, geleneksel olarak camilerde yapılan merasimlerde kâfirlere karşı kendisinden medet umulan ve siyasal bir yaptırım gücü bulunmayan bir halife seçmek, din ile dünyanın birbirinden farklı iki alan olduğu düşüncesinin hakimiyetine giren Müslümanların problemini ortadan kaldırmayacaktır. Oysa İslâm Peygamberi'nin getirdiği din, dünya içindir ve 'Dünya âhiretin tarlasıdır.' fikri de, dünyaya sımsıkı sarılıp, ona gereken önemi vermemizi gerektirmektedir. Hz. Peygamber, hem sözleriyle hem de fiilleriyle dinin dünya, dünyanın da din olduğunu ortaya koymuştur.[471]

İnâyetullah Han, Türklerin hilâfet konusundaki son uygulamalarını doğru olarak kabul eder; ancak bazı Müslümanların kendi imamlarını 'halife' olarak isimlendirmesine karşı çıkar. Çünkü bu Müslümanlar, halife lafzını Kur'ân ve din dilinde kullanıldığı şekliyle kullanmamışlar ve ona yanlış bir anlam yüklemişlerdir. Kur'ân'da geçen 'halife', 'halâif' veya 'istihlâf' kelimeleri, herhangi bir kavmin başka bir kavimden sonra gelerek yeryüzünde var olup yerleşmesidir. Bunun anlamı da tek bir şahsın tüm Müslümanların yönetiminde bulunması değil, bir kavmin-gurubun-milletin siyasal ve sosyal olarak başkalarına hükûmet etmesidir. Yeryüzünün vârisliğine halef olmak ve hükûmet etmek, toplumsal içerikli bir eylemdir. "Bundan dolayı da Kur'ân'ın hiçbir yerinde 'halife' kelimesi bireysel olarak herhangi bir cemâatin emîri veya bir kavmin imamı anlamında kullanılmamıştır."[472]

---

470 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 9.
471 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 10.
472 *A.g.e.*, s. 12.

Kur'ân'da yer alan halâif ve istihlâf kelimelerinin geçtiği âyetlerin tamamında, şahıs merkezli bir hükûmetin kastedilmediğini; aksine bir gurubun hükûmet etmesinin amaçlandığını dile getiren İnâyetullah Han, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım."[473] âyetinde geçen halife kelimesi hakkında farklı yorumların bulunduğunu; ancak kendi kanaatine göre, bu kelimeyle Hz. Âdem'in şahsında bir benzetme yapıldığı ve tüm Âdemoğullarının kast edildiğini belirtir. Dolayısıyla bu âyetten hareketle bir tek insanın halifeliğinden bahsedilemez. Çünkü Allah, bu temsilî anlatımla bir tek kişiyi yeryüzünde halife yapmadığını; insan türünün tamamını halife yaptığını anlatmak istemiştir. Bundan hareketle hilâfetin, hükûmet etmek ve yeryüzüne mirasçı olmakla aynı anlama geldiği sonucunu çıkaran İnâyetullah Han, hilâfeti "herhangi bir kişiye özgü olmayan ve bir gurubu, ilgilendiren sosyal bir olgu" şeklinde tanımlayarak, halife kelimesinin cemâat emîri anlamında kullanılmasına karşı çıkar. "Kur'ân'da halife kelimesinin cemâat emîri anlamında kullanıldığı görülmez. Müslüman cemâatinin emîrleri, Allah tarafından ulü'l-emr olarak isimlendirilir. Bundan dolayı da İslâm'ın ilk dönemlerinde insanlar, Ebû Bekir için kullandıkları 'halife' unvanını Peygamber'in halifesi anlamında kullanmışlardır."[474] Ona göre halife kelimesinin emîru'l-mü'minîn anlamında kullanılmasının sakıncaları vardır. Çünkü "Eğer halifenizi, emîru'l-mü'minîn olarak isimlendirirseniz; Allah'ın ona itaat etmek hakkındaki 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere ve ulü'l-emre de itaat edin!'[475] emrini yerine getirmeniz gerekir. Dolayısıyla her Müslümanın her ne durumda olursa olsun emîrine itaat etmesi gerekir. Aksi taktirde imansız olur. Çünkü Allah, kendisine itaat etmeyi iman için şart koşmuştur. Ancak emîrinizi halife olarak isimlendirdiğiniz zaman, Kur'ân'da siz-

473 Bakara 2/30.
474 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 15.
475 Nisâ 4/59.

leri ve tüm Müslümanları ona itaat etmeye mecbur eden herhangi bir âyet bulunmadığı için sorun çıkmayacaktır."[476]

Kongre'deki tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, Müslümanlar üzerindeki maddî otoritesini kaybetmekle beraber manevî nüfûzu da zayıflayan halifenin yerine ikâme edilmek istenen yeni bir liderlik türü ortaya çıkmaktadır. "Cemâat emîrliği" olarak isimlendirilen bu liderlik türü, Müslümanların birbirinden tamamen kopmalarını önlemek amacıyla düşünülmüş olacak ki, bu liderlik türünün meşrûiyeti dine dayandırılmaktadır. "Kesin olarak inanıyorum ve burada açıklıyorum ki, 'Allah'a ve Peygamber'e itaat edin!' ifadelerinin geçtiği Kur'ân âyetleriyle verilen hüküm, Peygamberimizin vefâtından sonra cemaat emirimize intikal etmiştir ve Peygamber'den sonra ona itaat etmemiz zorunludur. Allah, 'Rasûl'e itaat edin' ifadesiyle, Hz. Peygamber'in siyasal ve toplumsal bir emîr olarak hayatında sözlü ve fiilî bir şekilde uyguladığı hükümlere boyun eğmeyi kastetmiştir. Peygamber'in vefâtından sonra bu itaat, her kim olursa olsun mü'minlerin emîri makamında bulunan kişiye intikal etmiştir. 'Her kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur'[477] âyeti, asrımızda cemâat emîrine itaat etmenin hakikatte Allah'a itaat etmek olduğunu kesin bir şekilde bizlere bildirmektedir."[478]

Tarih boyunca siyasal anlamdaki itaat ile dinî anlamdaki itaat aynı paralelde değerlendirilmiş ve başta Hindistan bölgesi olmak üzere birçok yerde basılan para ve sikkelerin üzerine "Sultan'a itaat eden Rahmân'a itaat etmiş olur."[479] ibaresi yazılarak, sultana itaat, emîre itaat, Peygamber'e itaat ve Allah'a itaat hep aynı kategoride değerlendirilmiş ve din ile siyasetin iç içe geçtiği bir itaat kültürü meydana çıkmıştır.

---

476 Meşrıkî, *a.g.e.*, s. 16.
477 Nisâ 4/80.
478 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 17.
479 *A.g.e.*, s. 18.

Kahire Hilâfet Kongresi'nde ön plâna çıkan diğer bir husus da, cemâatlerin, yönetici-yönetilen ilişkisinden emir-cemâat ilişkisine doğru yön değiştiren sosyal bir yapılanmanın öngörüldüğü bir siyaset felsefesini gündeme getirmeleridir. Böyle bir siyaset felsefesinin içselleştirilmesi için Kongre'nin yerine getirmekle sorumlu olduğu bazı görevler vardır. Bu görevler aynı zamanda öngörülen yeni sosyal yapının kurucu felsefesini ve fonksiyonlarını da ihtiva etmektedir. Buna göre Kongre İdare Heyeti, her köy ve mahalleye dinî misyon ifâ edecek bir idareci ve her millete de, göreve getirme ve görevden alma yetkisi Kongre'de bulunan dinî bir emir belirleyecek; bu sistemin aşamalı bir şekilde tüm İslâm bölgelerinde uygulanması için kuşatıcı ve etkin bir prosedür geliştirmek zorundadır. Kongre tarafından seçilecek olan bu emîr, insanların din alanıyla ilgili işlerini yürütmenin yanı sıra onların diğer sosyal problemlerine de çözüm getirmeye çalışarak, Allah'ın Kur'ân'da kendisinden bahsettiği ulü'l-emr makamında bulunacaktır. Bu bölgelerde ortaya çıkan büyük problemler Kongre'ye arz edilecek ve Kongre, Müslümanlar arasındaki sorunların çözüm merkezi olacaktır. Allah'a ve Rasûlü'ne havale edilmesi gereken ihtilaflı meseleler Kongre'ye getirilerek, Allah'ın bu hususdaki emrinin yerine getirilmesi sağlanacaktır. Aynı zamanda bu emîr, Kongre adına Müslümanlardan biat alacak; Müslümanların yararına olan işleri düzenleyecek; aralarındaki dayanışmayı sağlayacak ve günümüz Müslümanları için zararlı olan unsurları tespit ederek Kongre bünyesinde faaliyet yürütecek olan ilgili özel komisyona getirecektir.

İnâyetullah Han, bu önerisiyle Kongre'yi bir kurum olarak hilâfet makamının yerine ikame etmiş ve bunu, "Aşamalı bir şekilde tüm İslâm bölgelerinde yaygınlaşacak olan böyle bir düzen oluşturmazsanız, hilâfetinizin hiçbir anlamı kalmayacak ve atadığınız emîrlerin gerçek anlamda bir etki sağlamaları

mümkün olmayacaktır."[480] sözleriyle açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Hilâfetin ilgasıyla birlikte Müslümanlar arasında meydana gelen siyasî-dinî otorite boşluğunu doldurmaya yönelik bir yapılanma içerisinde, hilâfete alternatif bir kurum olarak düşünülen Kahire Hilâfet Kongresi'nin sürekliliğinin sağlanması ve daha fonksiyonel bir özellik kazanması için teşkilâtlanması gerekmekteydi. Kongre'nin tüm çalışmalarında bağımsız ve sürekli bir yapıya kavuşması için yılda bir defa toplanması, Ezher Üniversitesi bünyesinde resmî bir merkeze kavuşması, yıllık toplantılarını Kongre delegelerinin bir yıl öncesinden belirleyecekleri değişik bir İslâm ülkesinde yapması, hangi ülkede toplanırsa toplansın Ezher Şeyhi'nin başkanlık yapması, tüm Müslüman halklarını temsil edecek delegelerin kongreye katılımlarının sağlanması gibi hususlar bu teşkilâtlanmanın ilk aşamasını oluşturmaktaydı. Kongre'nin bu esaslara göre teşkilâtlanarak sürekliliğini sağlayabilmesi için ekonomik bir güce ihtiyaç vardı. Bu ekonomik gücün sağlanması için de başvurulan yöntem, geleneksel hayır kurumlarının uygulamakta olduğu 'beytülmâl' sistemiydi ve bu beytülmâlin gelirlerini zekât, sadaka ve diğer infaklar oluşturacaktı. Beytülmâlin merkezi, Kongre merkezinin yer aldığı Kahire'de bulunacak; ancak tüm İslâm ülkelerinde bu merkeze bağlı olarak çalışacak şubeler açılacak ve bu şubeler, emin eller aracılığıyla topladıkları yardımları yıllık olarak merkeze göndereceklerdi.[481]

---

480 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 20.

481 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 21-22. Hind kökenli Müslümanlar arasında seslendirilen bu düşüncelerin bir benzerinin de Muhammed Bereketullah el-Mevlevî tarafından 1924 yılında yayımlanan *Hilâfet* isimli kitapta dile getirildiği belirtilmiştir. Ona göre, hilâfet doğru yoldan sapınca İslâm ve Müslümanlar da bozguna uğradı. Eğer hilâfet kurumu ıslah edilirse Müslümanlar kurtulaşa erecektir. Hilâfete geniş bir anlam yükleyen Mevlevî, din işlerinin düzenlenmesini öngören projesine göre, halife din işleri organizasyonunun başında olacak; maiyetinde din işlerini, beytülmâli, eğitimi ve İslâm davetini organize edecek bakanlıkların bulunacaktır. Bkz. Kamphmeir, C. "Mısr ve Asya'l-Ğarbiyye" *Vechetu'l-İslâm* (Nazratu fi'l-Harekâti'l-Hadîseti fi'l-Âlemi'l-İslâmî) çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire-1934, s. 90.

Hilâfet kurumu, elindeki siyasal güç sayesinde tebaası olan insanlar arasındaki farklı mezhep, görüş ve anlayışların fazla ön plâna çıkmadan belirlenen siyasal yapı içerisinde yer almalarını sağlıyordu. Ancak siyasal otoritesini kaybetmiş bir hilâfet kurumu ise, insanlar arasındaki manevî bağların oluşumuna katkıda bulunan sembolik bir yapıdan öteye gidememiştir. Hilâfet sonrasında sembolik de olsa bu bağdan yoksun kalan İslâm dünyasında farklı mezhep ve görüşlerin yükselen bir değer olarak toplumda yer bulması ve insanları farklı kamplara bölmesi, bir yakın gelecek tehlikesi olarak Kongre delegasyonunu düşündürüyordu.

Delegelerin herhangi bir mezhep, cemâat veya partiye bağlı olmadıklarını deklare etmeleri; Kongre'nin mezhepler, cemaatler ve partiler üstü bir kimliğe sahip olmasını sağlayacak ve böylece daha işlevsel bir konuma gelecektir. Bu hususu göz önünde bulunduran İnâyetullah Han, kongrede yaptığı uzun konuşmasında, kongrenin Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin sembolü olması ve kararlarının tüm kesimler tarafından kabul görmesi için; bütün delegelerin, samimiyetle hiçbir çevrenin baskısı altında kalmadan hali hazırda Müslümanlar arasında bulunan hiçbir mezhep ve partiyle ilişkisinin bulunmadığını açıklaması gerektiğini istemiştir. Ona göre; "Delege ne Hanbelî, ne Şâfiî, ne Mâlikî, ne Hanefî, ne Sünnî, ne Şiî, ne Ehl-i Hadis'ten, ne Ehl-i Kur'ân'dan, ne Vahhâbî, ne sûfî olduğunu; sadece ve sadece Müslüman olduğunu açıkça ilan etmelidir. Hepimiz Allah'ın kullarıyız ve Allah'ın bizleri Kur'ân'da isimlendirdiği gibi yalnızca Müslümanız. Peygamberler arasında hiçbir fark gözetmediğimiz gibi imamlar arasında da bir fark gözetmiyoruz. Birini terk edip diğerine uymuyoruz ve sadece Hz. Peygamber'in bize gösterdiği yola tabi oluyoruz."[482]

---

482 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 23-24.

Kongrede delegelerin yoğun gündemini oluşturan diğer bir konu da, Hüseyin Valî'nin öncülüğünü yaptığı yeni bir halife seçme işinin hemen gerçekleştirilmek istenmesidir. Hem Mısırlı hem de diğer İslâm ülkelerinden gelen delegelerden onay almayan bu girişimin engellenmesi için İnâyetullah Han yoğun bir mesai harcamıştır. Halife seçme işinin ertelenmesini, bunun yerine kongrenin teşkilâtlandırılması işinin hızlandırılmasını isteyen İnâyetullah Han'a göre, halife olacak kişinin şu şartları taşıması gerekir: "Müslümanların emîrinin, tam anlamda özgür olması; güç, kuvvet ve otorite sahibi olması; hem İslâm dünyasında hem de yabancılar üzerinde gerçek bir nüfûza sahip olması; düşmanlarının kendisinden korkması; güç ve kuvvetiyle İslâm'ı desteklemesi; kılıçla cihad yapmaya güç yetirmesi gerekmektedir."[483] Ona göre bu şartların tamamını taşıyan herhangi biri bulunmadığı için şahıs yerine kurum geçmesi ve halifenin yerine getirmek zorunda olduğu görevlerin Kongre tarafından gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Şahıs merkezli bir yapı yerine kurum merkezli bir sistemi savunan İnâyetullah Han, Müslümanların halifesiz olarak yaşamasında herhangi bir sakınca görmemekte ve bu hususta daha önce dile getirilen Abbâsî hilâfetinin Moğollar tarafından ortadan kaldırılışının ardından üç yıl boyunca halifesiz kalan Müslümanların durumunu örnek olarak göstermektedir.[484]

Kahire Hilâfet Kongresi, ne hilâfetin mahiyeti ne de halifenin misyonu hakkında genel bir kabule dahi varamadan; bir halifenin seçilip seçilmeyeceği meselesine odaklanmış bir vaziyette hiçbir sonuca ulaşamadan dağılmak zorunda kalmıştır. Bu kongrede, tüm çevreler tarafından anlaşılan tek gerçek, tarih boyunca toplumların kaderini tek elde toplayan şahıs merkezli siyasal ve dinî otoritelerin, yerini farklı istek ve düşüncelerin ifa-

483 *A.g.e.*, s. 25.
484 Meşrıkî, *el-Hitâb*, s. 26.

de edildiği kurum merkezli siyasî ve dinî teşkilâtların zorunlu olarak Müslümanların gündemine girdiği hususudur. Çünkü "Hiçbir kişi, günahlarından ötürü toplumunu helak edemeyeceği gibi yalnız başına kendi gayret ve çalışmasıyla da o toplumu ihyâ etmeye güç yetiremez."[485]

B. BİREYSEL TEPKİLER

1. Abdurrahman KEVÂKİBÎ

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Arap dünyasında başlayan ıslah hareketinin savunucularından biri olan Kevâkibî (1849-1902), Haleb'de yürüttüğü faaliyetlerini terk ederek Mısır'a gitmek zorunda kalmış ve ömrünün sonuna kadar Muhammed Abduh ile Reşîd Rıza'nın yanlarında çalışmalarına katkı sağlamıştır.[486]

Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*[487] isimli eserinde Osmanlı Devleti'nin politikalarını eleştirerek, İslâm hilâfetini gereği gibi temsil edemediklerini dile getirir. Ona göre Müslümanlar, kendilerini her yönüyle kuşatan bir çöküntüyü yaşamaktadır. Bu çöküntü-

---

485 *A.g.e.*, s. 28.

486 Haleb'de önce *eş-Şehbâ* ardından *el-İ'tidal* gazetelerini çıkardı ve her iki gazete de kapatıldı. Islaha yönelik faaliyetlerinden dolayı tutuklandı. Çağdaş Arap uyanışının öncülerinden biri olan Kevâkibî'nin *el-Menâr* dergisinde yayımlanmış birçok makalesinin yanı sıra, *Tabâiu'l-İstibdât* ve *Ümmü'l-Kurâ* isimleriyle yayımlanmış iki eseri bulunmaktadır. Bkz. ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, c. IV, Beyrut-ty., s. 68; Tibi, Bessam, *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz, İst.-1998, s. 242.

487 *Ümmü'l-Kurâ* isimli eser, ilk bakışta 1315/1898 yılında Mekke'de aynı isimdeki gizli cemiyet tarafından düzenlenen bir kongrenin tutanakları olduğu izlenimini vermektedir. Çünkü kitaptaki konular, isimleri müstear olan yirmi iki kişi tarafından on iki ayrı oturumda dile getirilen görüşlerden oluşmaktadır. Bazı kaynaklarda, bu kongrenin gerçekten düzenlendiği belirtiliyorsa da, gerek işlenen konuların aynı kalemden çıktığının açıkça anlaşılması, gerekse bu kitabı 1959 yılında yeniden yayımlayan Kevâkibî'nin torunu tarafından yapılan "Müellif, ıslahat konusundaki düşüncelerini insanların ilgisini çeken bir tarzla dile getirmek için hayal ürünü olan bir kongre formunda ifade etmiştir." açıklaması bu kongrenin hayal ürünü olduğunu göstermektedir. Bkz. Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ* (giriş kısmı). Kongrenin gerçekten düzenlenmiş olduğunu ileri süren görüşler için bkz. İnâyet, Hamid, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, İst.-1991, s. 195.

nün sebebi ulemânın ve umerânın sorumluluklarını yerine getirmemesidir. Bundan dolayı da cehâlet mikrobu yaygınlaşmış ve cehâletlerin en tehlikelisi olan din konularındaki cehâlet, toplumun her kesimini sarmıştır. Müslümanlar, içinde bulundukları bu çöküntüyü aşmak için eğitime önem vermelidir. "Bu çöküntüyü aşamalı bir şekilde ortadan kaldırmak için gerekli olan yetenek özellikle de Araplarda vardır."[488] Kevâkibî, bunu tüm Müslümanların genel uyanışının bir ön şartı olarak kabul eder. Ona göre Araplar, İslâm'ın eski yüce konumuna tekrar kavuşması için gerekli olan sorumluluğu taşıyacak özellik ve yeteneklere sahiptir. Ayrıca tüm Müslümanların genel anlamda bir uyanışa geçmeleri de Araplar tarafından gerçekleştirilebilecek bir uyanışla mümkündür.[489]

Kevâkibî, eğitim ve siyaset alanıyla ilgili olarak öngördüğü ıslah projesinde tüm Müslümanların, kabiliyetleri doğrultusunda yapacakları görevlerin taksimini şu şekilde yapar: "Arabistan Yarımadası ve burada yaşayanlar, başkalarında bulunmayan özelliklere sahip oldukları için din alanıyla ilgili siyaseti belirlemeye ve yürütmeye daha ehildir. 'İslâm Birliği'nin görevleri arasında bulunan birçok önemli mevkilerde de, sahip oldukları meziyet ve karakterden dolayı diğer milletler bulunmalıdır. Meselâ; başta hariciye olmak üzere siyasî hayatın düzenlenmesi ve idare edilmesi işini, diplomasi konusundaki becerilerinden dolayı Osmanlı Türkleri üstlenmelidir. Çağdaş sosyal hayatın düzenlenmesi işinin Mısırlılara verilmesi daha uygundur. Askerlikle ilgili görevleri doğuda Afganistan, Türkistan ve Kafkasya; kuzeyde de Merakeş ile Afrika emirlikleri daha iyi yerine getirir. Bilimsel ve ekonomik alanla ilgili faaliyetler de İran, Orta Asya, Hindistan ve çevresindeki bölgeler tarafından yürütülmelidir."[490]

---

488 Kevâkibî, Abdurrahman, *Ümmü'l-Kurâ*, Halep -1959, s. 191.

489 Dawn, C. Ernest, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*, çev. Bahattin Aydın-Taşkın Temiz, İst.-1998, s. 94.

490 Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 217.

Kevâkibî'ye göre, din ile devlet otoritesinin en iyi bir şekilde tek kişide temsil edildiği dönem ilk dört halife devridir. Onlardan sonraki dönemlerde saltanat dine baskın gelmiş ve bu durum bir gelenek olarak günümüze kadar sürdürülmüştür. Osmanlılar da bu geleneği sürdürmektedirler. Osmanlı padişahlarının en iyisi olan Fatih Sultan Mehmed, saltanatı dine tercih etmiş; Endülüs'teki son Arap devletinin ortadan kaldırılması konusunda İspanya Kralı'yla gizlice bir anlaşma yapmış ve on beş milyon Müslüman'ın yok edilmesine seyirci kalmıştır. Diğer Osmanlı sultanlarının da benzer uygulamalarda bulundukları hususu değerlendirildiğinde, saltanat gereklerinin daima dine baskın geldiği görülür.[491] Kevâkibî, Osmanlı padişahlarının kutsal topraklara hizmet ederek halife unvanını kullanmalarının, ne dine ne de Müslümanlara bir fayda sağlamadığı görüşündedir. Şayet padişah, Allah'ın kendisine verdiği bu otoriteyi manevî-sembolik bir renge bürümek yerine dinin kendisine dayamış olsaydı, hem dinine hem de mülküne gereği hizmet etmiş olurdu.[492]

Kevâkibî'ye göre, din-siyaset ilişkilerinde dini siyasete âmâde kılan ve ana belirleyici faktör olarak siyaseti eksen alan Osmanlı padişahları, yönetimlerinin meşrûiyetini de yine dinden almak zorunda kalmışlar ve bu meşrûiyeti değişik argümanlara dayandırmışlardır. Buna göre, kimi zaman Osmanoğulları'nın soy bakımından Osman b. Affan'dan geldiği ileri sürülmüş; kimi zaman bu soy Kureyş'e nispet edilerek hilâfet hakkının kendilerinde olduğu iddia edilmiştir. Hilâfet hakkının Osmanlılarda olduğu ileri sürülürken, bazen Abbâsîlerin bu haktan vazgeçip onu Osmanlılara devrettiği; bazen sözleşme yoluyla, bazen biat sonucu halife oldukları; bazen de Harameyn'e hizmet ettikleri ve kutsal emanetleri korudukları gibi dinî içerikli argümanlara başvurulmuştur.[493]

491 Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 230.
492 *A.g.e.*, s. 231.
493 *A.g.e.*, s. 232.

Osmanlı padişahlarının, uygulamalarında siyasete ağırlık vererek dini ihmal etmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan boşluğu bu argümanların arkasına sığınarak doldurmaya çalışmalarını eleştiren Kevâkibî, hilâfet sancağı altında oluşturulması gereken bir 'dinî birliği' savunur. Bu birliğin oluşması ve varlığının devam etmesi aşağıdaki şartlar çerçevesinde seçilmiş ve görev alanı belirlenmiş bir halifeye bağlıdır. Bu şartlar, Kevâkibî tarafından dile getirilen hilâfet türünün yeni bir yaklaşım olduğunu da göstermektedir. Bunu göre; gerekli şartları taşıyan Arap-Kureyş soyuna mensup bir halifenin seçilip Mekke şehrinin hilâfet merkezi haline gelmesi; halifenin siyasî otoritesinin Hicaz bölgesiyle sınırlı ve Hicaz özel şûrasına bağlı olması; genel İslâm şûrâ heyetine başkanlık edecek kişinin halifenin nâibi olması; bu şûrânın tüm Müslüman yöneticiler ve emirlikler tarafından seçilerek görevlendirilmiş yaklaşık iki yüz kişiden oluşması; şûrânın görev alanının genel din siyasetiyle sınırlı olması; şûrânın genel merkezinin Mekke'de olması ve hac mevsiminden iki ay öncesine denk düşecek şekilde her yıl toplanması; şûrânın görev ve sorumluluk alanının Müslüman idareciler tarafından kabul edilen özel bir kanunla belirlenmesi; halifeye her üç yılda bir biâtin yenilenmesi gibi hususlar bu yeni hilâfet yorumunun dayandığı temel ilkelerdi.[494]

Kevâkibî, Osmanlıların temsil ettiği hilâfet anlayışına karşı alternatif bir hilâfet sistemi olarak bu ilkeleri belirler. Hilâfeti Arap-Kureyş merkezli konumlandırması, önerdiği hilâfet projesinin 'millî-modern' karakterler taşıdığı şeklindeki değerlendirmelere sebep olmuştur. Meselâ biatin üç yılda bir yenilenmesi, halifenin sınırlandırılmış bir otorite ve yetkiye sahip olması, özerk sultanlıklara ve diğer yöneticilerin iç siyasetine karışmaması, sultanlıkların kendi bölgelerinde onun manevî nüfûzunu meşrû kabul etmeleri gibi önerileri; bu hilâfet yorumunun, se-

494 Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 235.

küler ve millî boyutlar taşıdığı hususu dile getirilmiştir.[495]

Kevâkibî, Osmanlıların artık uyanmalarını ve harekete geçmelerini ister. Bunun için de Osmanlılar, hilâfeti ehline, dini de hâmilerine terk etmelidir ve ellerinde kalan toprakları koruyarak Harameyn'e hizmet etme şerefiyle yetinmelidir.[496]

2. Muhammed REŞÎD RIZÂ

Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh ile başlayan ıslahat düşüncesinin bir savunucusu olan Reşîd Rızâ (1865-1935), Osmanlı Devleti ve İslâm hilâfeti hakkındaki görüşlerini, yayın yönetmenliğini yaptığı *el-Menâr* dergisinde yazdığı makalelerinde dile getirmiştir. Osmanlı hilâfetini 'galebe' yoluyla elde edilmiş bir hilâfet çeşidi olarak görmesine rağmen, o günün sosyal-siyasal atmosferinde bu hilâfetin tamamen ortadan kaldırılması için faaliyette bulunmayarak bunun ıslah edilmesine yönelik fikirlerini açıklıyordu. Reşîd Rıza, Osmanlı hilâfetini konjonktürel şartlardan ötürü savunmasının yanı sıra, bunun yapısal niteliğine ilişkin eleştirilerini de yapmaktan geri durmamıştır. Meselâ Osmanlı hilâfetinin yapısal niteliğini eleştirdiği ve ıslahına yönelik görüşlerini dile getirdiği *el-Menâr* dergisinin bazı sayılarının Osmanlı topraklarına girişi yasaklanmış ve Reşîd Rızâ'ya yakınlıklarıyla bilinen Suriye'deki bazı kişiler gözaltına alınarak sorgulanmışlardır.[497]

Reşîd Rızâ, krallıkların diğer toplumlar için nasıl bir fitne kaynağı olmuşsa hilâfet ve saltanatın da Müslümanlar için bir fitne olduğunu söyleyerek hilâfet meselesinin son günlerde yeniden alevlendiğini dile getirir. Çünkü Türkler, Osmanlı devletini yıkmış, onun temelleri üzerine yeni bir model olarak cumhûriyet devletini kurmuş, ne halife ne de sultan adı altında

---

495 Tibi, Bessam, *Arap Milliyetçiliği*, s. 243; Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İst.-1994, s. 297.

496 Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 239.

497 Reşîd Rıza, Muhammed, *el-Hilâfe*, Kahire- 1988, s. 116.

herhangi bir şahsın otoritesini tanımadığını belirtmiş ve din ile siyaseti tamamen birbirinden ayırdıklarını söylemelerine rağmen Osmanlı hanedânından birini bütün Müslümanların manevî halifesi olarak ilan etmişlerdir.[498]

Bu satırlardan da anlaşıldığı gibi, Reşîd Rızâ'nın hilâfet meselesine olan ilgisinin *el-Menâr* dergisinde ara sıra yazdığı yazılar boyutundan konuyla ilgili olarak bir kitap yayımlayacak kadar önemli bir aşamaya dönüşmesi; TBMM tarafından saltanatın hilâfetten ayrılıp kaldırılması ve Abdülmecîd'in yetkisiz-sembolik bir halife olarak atanmasının hemen ardından gelmektedir.[499] Kitap, konuyla ilgili olarak daha önceleri kaleme aldığı makalelerden oluşmaktadır. Reşîd Rızâ, kitabın yayımlanış gerekçesinin hilâfet meselesi hakkında yapılan tartışmalar ve konuyla ilgili çıkan yanlış bilgilerin yanında yeni Türkiye hükûmetine olan desteğinin bir gereği olarak bazı tavsiye ve önerilerde bulunmak olduğunu söyler.

Reşîd Rızâ'ya göre hilâfet, el-imâmetu'l-uzmâ (büyük imâmet) ve imâretu'l-mü'minîn (müslümanların yönetimi) kelimeleriyle eşanlamlı olup, din ve dünyanın maslahatını sağlayan bir "İslâmî hükûmet" yönetimidir. Bu hilâfet tanımının dayandığı kaynaklar Taftazânî, el-Maverdî ve İmam Râzî'dir. Dolayısıyla Reşîd Rızâ'nın hilâfet anlayışı, geleneksel Sünnî hilâfet teorisinden fazla bir farklılık göstermez. Ona göre, bir halife seçmek farz-ı kifâyedir.[500] Kur'ân'da zikri geçen "ulü'l-emr" kavramı çoğul formunda kullanıldığından dolayı yönetimin tek elde toplanmaması gerekir ve bu kavramla "ehlu'l-hall ve'l-akd" meclisi kastedilmiştir. Reşîd Rıza, "ehlu'l-hall ve'l-akd" meclisinin ümmet otoritesini temsil ettiğini söyler.

---

498 Reşîd Rıza, *el-Hilâfe*, s. 13.

499 Nitekim *el-Hilâfe* isimli kitap, saltanatın kaldırıldığı 1922 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.

500 *A.g.e.*, s. 18.

"Sultatu'l-ümme" kavramını ümmet otoritesi anlamında kullanır. Bu kavramın Türkiye'deki karşılığı, Seyyid Bey tarafından kullanılan "millî hâkimiyet" prensibidir. Reşîd Rızâ'nın, hilâfeti "ehlu'l-hall ve'l-akd" ve "sultatu'l-ümme" gibi güncel politik dilde sıkça kullanılan argümanlar bağlamında gündeme taşıması, TBMM'nin "şûrâ" veya "ehlu'l-hall ve'l-akd" meclisi olarak yorumlandığı bir döneme denk gelmektedir. Aynı dönemlerde Seyyid Bey'e ait olduğu kanaatini taşıdığımız *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet* isimli kitapçığın, Abdulğanî Seni bey tarafından *el-Hilâfe ve Sultatu'l-Ümme* ismiyle tercüme edilerek yayımlanması, millet ve ümmet kavramlarının dinî-politik literatürde birbirlerinin yerine kullanıldığını göstermektedir. Reşîd Rızâ, halifenin tek otoritesine karşı ön plana çıkardığı ehlu'l-hall ve'l-akd'in ümmet otoritesini temsil ettiğini söylerken; Seyyid Bey de hilâfetin, millî hâkimiyeti temsil eden TBMM'nin manevî şahsında mündemiç olduğu düşüncesini dile getiriyordu.

Halifede bulunması gereken şartlar konusunda Taftazânî'nin zikrettiği şartların tamamına katılan ve bunları teker teker açıklayan Reşîd Rızâ, bu şartlar arasından "Kureyşîlik" şartını ön plâna çıkarır. Bu konudaki hadislere atıfta bulunarak, ümmetin bu şart üzerinde ihtilaf etmediğini ve bu şartın Osmanlılara kadar fiilî olarak devam ettiğini söyler. Hilâfeti, Abbâsîlerden "galebe" yoluyla aldıklarını söylediği Türklerin bile bu şartı kabul etmek zorunda kaldıklarını belirten Reşîd Rızâ, Ehl-i Sünnet'in Arabıyla Acemiyle bu konuda ittifak halinde olduğunu; Türk kökenli herhangi bir âlimin bunu farklı yorumlamadığını ve hatta hilâfet konusunda diğer Osmanlı padişahlarından daha duyarlı olan Abdülhamîd devrinde İstanbul'da Maarif Nezâreti'nin izniyle basılan kitaplarda bu şartın zikredildiğini ve bu konudaki hadislere yer verildiğini belirtir.[501]

Reşîd Rızâ'ya göre; imam, İslâm davetini yaymak, adâleti

501 Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 27.

sağlamak, dini her türlü saldırı ve bid'at karşısında korumak, hakkında nas bulunmayan her konuda istişareye başvurmak zorundadır. Yaptıklarından sorumludur; hatalı bir davranışını gören her kişi onu uyarma, ehlu'l-hall ve'l-akd meclisi de onu sorguya çekme hakkına sahiptir.[502] Reşîd Rızâ, Müslümanların siyaset literatürüne giren cumhûriyet ve demokrasi gibi kavramlarla ifade edilmek istenen hususun, İslâm'da şûrâ ilkesiyle belirtildiğini ortaya koymak için el-Maverdî'nin; imamın görevleriyle ilgili olarak zikrettiği on hususa "istişare etmek" ilkesini de ekler ve el-Maverdî'nin bu hususu görmezlikten geldiğini belirtir. Ona göre imam, hakkında herhangi bir nass bulunmayan her konuda istişâreye başvurmak zorundadır.

Reşîd Rızâ'ya göre, halifeyi seçme yöntemlerinden biri olan "halef tayin etme" yöntemi çoğu zaman istismar edilerek kötüye kullanılmıştır. Meselâ Ebû Bekir, ehlu'l-hall ve'l-akd'in rızasını da alarak yaptığı istişâre sonucu hak, adâlet ve maslahat ilkelerini gözeterek Hz. Ömer'i kendinden sonrası için halef gösterirken; Muâviye, "bir taraftan valilere rüşvet vermek diğer taraftan teröre başvurmak suretiyle fâcir ve fâsık olan oğlu Yezîd'i" kendisinden sonra veliaht olarak tayin etmiştir.[503]

Reşîd Rızâ'ya göre, Türklerin ve Mısırlıların parlamento aracılığıyla oluşmasını istedikleri millî hâkimiyet veya ümmet otoritesi, İslâm'daki ehlu'l-hall ve'l-akd'in karşılığıdır. Ancak İslâm, bu meclislerde yer alacak kişilerde ilim ve fazilet vasıflarını şart koşar. Bu durumda "Ankara'daki Millet Meclisi'nin üyeleri de fiilî olarak ashabu'l-hall ve'l-akdin yerine geçmiş olmaktadır."[504] Reşîd Rızâ, totaliter hükûmetlerin toplum üzerinde etkin olan şahsiyetleri devre dışı bıraktığı ve din âlimlerinin siyaset ile hükûmetten uzaklaştırılmaları sonucu halkın câhil kaldığı düşün-

502 Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 35.
503 *A.g.e.*, s. 42.
504 *A.g.e.*, s. 68.

cesindedir. Ona göre; halk nazarında önemli bir konuma sahip olan Mısır'daki Hey'etu Kibâri'l-Ulemâ, İstanbul'daki Fatih ve Süleymaniye dersiâmları, Tunus'taki Zeytûniyye Üniversitesi, Hindistan'daki Diyobend medreseleri gibi geleneksel yapılar, kendilerine hiçbir değer vermeyen yöneticiler sayesinde Sünnî halk üzerindeki otoritelerini yitirmişlerdir. Oysa Şiî âlimler, mezheplerinin mensupları üzerinde gerçek bir liderliğe sahiptir.[505]

Yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal şartlarını göz önünde bulunduran Reşîd Rızâ, Türklerin ve Arapların hilâfet konusunda birbirleriyle yardımlaşmak zorunda olduklarını belirtir. Çünkü gerçek anlamdaki bir hilâfet makamının ihyâ edilmesi, din ve şerîatın ihyâsıyla mümkündür. Bunun da gerçekleşmesi mutlak müctehid seviyesinde olan kişilere bağlıdır. Kitap ve Sünnet'in anlaşılması için Arapça'nın bilinmesi gerekir. Dolayısıyla hilâfet makamı Arapların dili, tarihi ve vahye tanıklık etmiş coğrafyasıyla yakından ilgilidir. Diğer taraftan Araplar, hilâfet için potansiyel bir güç konumundadır. Ancak onlar, Türkler kadar organize olmuş bir yapıdan yoksundur.[506]

Reşîd Rızâ, Osmanlı hilâfetinin "galebe" yoluyla elde edilmiş bir hilâfet olduğuna inanmasına rağmen bunun ıslah edilebileceği kanaatindedir. O, hilâfetsiz bir İslâm toplumu düşlemediği gibi buna alternatif olabilecek başka bir siyasî yapı üzerinde de düşünmemiştir. Osmanlı hilâfetinin, TBMM tarafından alınan bir kararla saltanattan bağımsız olarak değerlendirilip tamamen manevî-sembolik bir karaktere büründüğü bir dönemde Reşîd Rızâ, hilâfet merkezinin neresi olacağı konusunu tartışır. Ona göre ne Hicaz bölgesi ne de İstanbul, bu iş için uygun değildir. Çünkü Hicaz'da hüküm sürmekte olan Şerif Hüseyin, Müslüman olmayan bir devletin desteğiyle varlığını sürdürmektedir. İstanbul ise hem karadan hem de denizden düşmanların tehdidi altındadır ve yeni kurulan Türkiye devletinin

505 Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 68.
506 *A.g.e.*, s. 78.

başkenti olma niteliği taşımayan bu şehir hilâfet merkezi de olamaz. O halde en çıkar yol Hicaz ile İstanbul'un ortasıdır. Hilâfet merkezi için en uygun yerin Irak, Suriye ve Anadolu arasında tartışmalı olan Musul'un olacağını söyleyen Reşîd Rızâ; Arap, Kürt ve Türklerin yaşadığı bu bölgenin coğrafî sınırlarla birbirinden koparılan İslâm dünyası için manevî bir buluşma merkezi ve bağı olacağı kanaatindedir.[507]

Reşîd Rızâ'nın hilâfete ilişkin önerdiği ıslahat projesinin bir gereği olarak halife adaylarının, hilâfet divânında yer alacak üyelerin, dinî konularda ictihad yapacak olan âlimlerin, kâdıların, müftülerin ve dini her türlü bid'at ve hurafeye karşı koruyacak olan kişilerin yetişeceği bir yüksek okul kurulmalıdır.[508]

Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli eserini yayımladığı zaman ona karşı en sert muhalefeti ortaya koyan ve Ezher'in harekete geçmesini isteyen Reşîd Rızâ, *el-Menâr* dergisinde kaleme aldığı yazılarda bu kitabın dinin temellerini yıkmaya yönelik olduğunu belirtir. Ona göre, bu kitapta dile getirilen görüşler "şeytânî bir bid'at" olup; daha önce ne Sünnîlerin, ne Şiîlerin, ne Haricîlerin, ne Mu'tezîle'nin ve ne de İslâm'ın zâhirinden farklı bâtınî bir yönünün olduğunu söyleyen zındıkların aklından bile geçmemiştir. Her şeyden önce bu kitap, İslâm'ın hükmünü ve şerîatını temelden yıkmakta, Müslümanların birliğini parçalamakta, dünya ile ilgili dinî hükümlerde Allah'a ve Peygamberine isyan etmenin yolunu açmaktadır.[509] Reşîd Rızâ, *el-Menâr* dergisinin her sayısında Ali Abdurrâzık aleyhine yürütülen kampanyayı desteklemekte ve konuyla ilgili haberlere yer vermekteydi. Ezher ulemâsının Abdurrâzık hakkında vermiş olduğu kararın tam metnini yayımlayarak, bu kararın açıkça Ali

507 Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 86.

508 *A.g.e.*, s. 87.

509 Reşîd Rızâ, "el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm -Bahsun fi'l-hilâfeti ve'l-hükûmeti fi'l-İslâm-(bel da'vetun cedîdetun ilâ nesfi binâiha ve tadlili ebnâiha)", *Mecelletu'l-Menar*, Kahire 1925, II, sayı: 26.

Abdurrâzık'ın mürted olduğuna dair bir fetva niteliği taşıdığını belirtir.[510]

Reşîd Rızâ'nın, savunduğu ıslahat düşüncesinin bir gereği olarak geleneksel âlimleri ve metotlarını eleştirip modern ilim ve yöntemleri övmesi; ictihad kapısının yeniden açılmasını savunması bakımından Ali Abdurrâzık'ın bazı düşünceleriyle paralellik arz eder. Ancak hilâfetin İslâm siyaset geleneğinin dinî esaslara dayalı bir çatısı olduğunu ve bunun korunması gerektiğini; ayrıca İslâm'a göre din ile siyasetin birbirinden ayrılamayacağını savunmak suretiyle de Abdurrâzık'ın temel tezlerinden tamamen uzaklaşır.[511]

Reşîd Rızâ, hilâfetin mahiyeti, şartları, coğrafyası ve muhtemel adayları konusundaki görüşlerini belirttikten sonra, kendince öngördüğü bir tarzdaki Sünnî hilâfetin tekrar ihyâ edilmesinin zorluğunu ve imkânsızlığını görmüş olacak ki hilâfet modeline alternatif siyasi bir sistem üzerinde yoğunlaşma gereği duyar. Bu yüzden onun siyaset felsefesinde çok önemli bir yer işgal eden "hilâfet" düşüncesinin, yerini "İslâmî hükûmet" anlayışına terk ettiğini görüyoruz.[512] İmparatorluklar sonrası dönem için elverişli bir proje olarak öngörülen devlet ve hükûmet sistemlerinin Reşîd Rızâ'nın siyaset anlayışındaki karşılığı "İslâmî hükûmet" veya "İslâmî devlet" düşüncesidir. Ona göre bu siyaset düşüncesinin temel unsuru halktır ve halk kanun yapabilme hakkına sahiptir.[513] Dolayısıyla bu iki temel hususu göz önünde bulundurmayan İslâmî hükûmet önerileri ütopik birer

---

510 Ulemâ heyetinin karar metni için bkz. *Mecelletu'l-Menâr*, 1926, III., sayı: 36.

511 İnâyet,Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, İstanbul-1988, s. 145.

512 Reşîd Rızâ'nın herhangi bir anlam yüklemeden kullandığı 'İslâmî hükûmet' kavramı için bkz. *el-Hilâfe*, s. 39, 94, 118.

513 Kanun yapma anlamına gelen el-iştira' kelimesi, özellikle ilâhî yasa için kullanılan eşşer' kelimesinden türetilmiş olmasına rağmen; Reşîd Rızâ, bu kelimeyi kanun koyma, kanun yapma ve şerîattan hüküm istinbat etme anlamında kullanmıştır. Ona göre bu tür kanunlar, her halkın dinî ve siyasî özelliklerini, yerel ve tarihî şartlarını göz ardı edemez; ama her hâlükârda bu tür kanunların nihaî ölçüsü şeriattır. Bkz. *el-Hilâfe*, s. 102.

projeden öteye geçmeyecektir.

Reşîd Rızâ, kullandığı İslâmî hükûmet veya İslâmî devlet kavramlarını tanımlamadığı ve hangi içerikle kullandığını açıkça belirtmediği için bu kavramlar anlam ve içerik bakımından muğlak kalır. Bu nedenle onun siyaset felsefesinde yer alan hilâfet düşüncesi ile İslâmî hükûmet düşüncesi arasında belirgin bir farktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Her iki düşüncenin ana eksenini; hükûmetin siyasî, sosyal ve ekonomik işlerinin genel çerçevesini Kur'ân, Sünnet ve râşid halifeler tecrübesinin oluşturduğu bir anayasa bağlamında yürütüleceği hususu oluşturur. Ona göre ehlu'l-hall ve'l-akd meclisi, hükûmet içindeki en yetkili erktir ve hükûmetin İslâmîlik vasfını korumak bu meclisin temel görevidir.[514]

İslâmî hükûmet düşüncesiyle öngörülen toplumun genel sosyal ve siyasî çerçevesi şu şekilde ortaya konulur. Devlet başkanı veya halife, İmâmiyye Şîası, Zeydiyye, Havâric ve dört Sünnî mezhepten oluşan tüm Müslümanların lideri olarak seçilir. Bu lider, Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaya ve İslâm birliğini oluşturmaya çalışmalıdır. Ancak inanç konularındaki farklılıklar ictihâdî düşüncenin özgürlüğünü gösterir.[515] Halifenin İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşan ve Müslümanlara açık bir fayda sağlayan kararlarına itaat edilir. Toplum, temsilcileri aracılığıyla liderin İslâm'a aykırı olan kararlarına muhâlefet etme hakkına sahiptir. İslâm'da Hristiyanlık'taki gibi dinî bir otorite olmadığı için her Müslüman geçmiş ve günümüzdeki âlimlerin görüşlerine mutlak sûrette bağlı olmaksızın kapasitesi oranında Kur'ân ve Sünnet'i anlayabilir. İman bireysel bir mesele olduğu için herhangi bir dayatmaya başvurmadan sadece eğitim ve tebliğ yoluyla başkaları irşâd edilebilir.[516] Kadınlar aile reisliği, hilâfet ve namaz kıldırma dışında tüm sosyal aktivite-

514 Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 66.

515 Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 262.

516 Reşîd Rıza, *el-Hilâfe*, s. 139-142.

lerde erkeklerle eşit statüye sahiptir.[517] Dinî azınlıklar din özgürlüğü, can emniyeti ve kendilerince uygun buldukları işleri yapma hakkına sahiptir. Bu azınlıkların başkalarına zarar vermemek şartıyla İslâm'a göre haram; ama kendi dinlerine göre helâl olan faaliyetlerde bulunmaları serbesttir.[518]

Reşîd Rızâ'nın tanımını açıkça yapmadığı ve genel hatlarıyla çerçevesini çizmeye çalıştığı, kimi zaman İslâmî hükûmet kimi zaman da büyük imâmet veya hilâfet adıyla ortaya koyduğu bu siyasal projesinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki o, genel dinî bir hükmün modern çağda hayatın tüm alanlarında uygulanamayacağı düşüncesine yaklaşmış bulunmaktadır.[519]

3. Abdurrezzâk SENHÛRÎ

Osmanlı hilâfetinin kaldırılmasının ardından başlayan sürecin bir tanığı olan Senhûrî[520], İslâm dünyasında hilâfet meselesini akademik bir yaklaşımla ele alarak inceleyen bir ilim adamıdır. *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ* isimli kitabı Fransa'da doktora tezi olarak hazırlanmış ve 1926 yılında da Fransızca olarak yayımlanmıştır. Dönemin en önemli düşünsel sorunlarından biri haline gelen hilâfet meselesini teorik ve tarihî açıdan ele almaya çalışan Senhurî, doğu toplumlarının birlik ve beraberliği için

---

517 *A.g.e.*, s. 110; A.m., Hukûku'n-Nisâ fi'l-İslâm (Nidâun ilâ Cinsi'l-Latîf), Beyrut, ty., s. 42.

518 Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 118.

519 İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, s. 157.

520 Abdurrezzâk Ahmed Senhûrî, 1885 yılında İskenderiye'de doğdu. Küçük yaşta babasını kaybetti. İlk ve orta öğrenimini İskenderiye'de tamamladıktan sonra 1917 yılında Kahire Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu ve çeşitli görevlerde bulundu. 1921 yılında doktora yapmak için Fransa'ya gönderildi ve Lion Üniversitesi'nde iki doktora tezi hazırladı. Kahire ve Bağdat Fakültelerinde hocalık yaptı. 1939-1942 yılları arasında Mısır ve Suriye'nin Eğitim Bakanlıklarında çalıştı ve ardından Irak Medenî Kanunlarını hazırladı. On ciltlik Medenî Kanun şerhi olan *el-Vasit*, altı ciltlik *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* ve doktora tezlerinden biri olan *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha* gibi önemli eserleri olan Senhurî, 1971 yılında Kahire'de vefat etti. Senhurî, Arap dünyasında medenî kanunun babası olarak anılır. Bkz. Senhurî, Nâdiye Abdurrezzâk, *Abdurrezzâk Senhûrî min hilâli evrâkihi'ş-şahsiyye*, Kahire-ty., s.36-38; Menna, Heysem, *el-İm'ân fî Hukuki'l-İnsan* (Mevsuatun Ammetun Muhtasaratun), Dımeşk-2000, s. 270.

yeni bir hilâfet fıkhına ihtiyaç olduğunu belirtir. Ona göre İslâm, yüce ahlâkî prensiplerin yanında asırlarca doğu toplumlarının gölgesinde yaşadığı bir medeniyet ve sosyal sistemdir.[521] "İslâmî hükûmet" tabiriyle eşanlamlı olarak kullandığı hilâfeti ve hilâfetle ilgili hükümleri, fakihlerin bu konuyu kelâm ilminin konuları arasında saymalarına rağmen anayasa hukukunun kapsamında değerlendirir ve fer'î bir mesele olarak ele alır. Geleneksel hilâfet sistemini modern bir tarzla ele almaya çalışan Senhûrî, hilâfet meseleleriyle ilgili kendi yaklaşımını kitabına giriş mahiyetinde yazdığı teorik çerçevede ortaya koyar. Hilâfetin yeni bir tanımını yapmak yerine mükemmel İslâmî hükûmet olarak da nitelediği hilâfetin fonksiyonlarının genel çerçevesini çizmeye çalışır. Ona göre hilâfet hükûmetini diğer hükûmetlerden ayıran özellikler şunlardır.

a. Hükûmetin veya halifenin görev alanı genel olup "dinî ve dünyevî" işleri karşılıklı olarak birbirlerini tamamlamasını öngörür.

b. Hilâfet hükûmeti İslâm dininin hükümlerini uygulamak zorundadır.

c. Hilâfetin temel amacı İslâm dünyasının birliğidir. Bu şartları taşıyan herhangi bir İslâmî hükûmet şekli her ne olursa olsun meşrû bir hükûmettir ve hilâfet hükûmeti olarak nitelendirilmeyi hak etmiştir.[522]

Senhûrî için hükûmetin şekli ve ismi önemli değildir. Bir hükûmetin başına "İslâmî" tabirinin getirilmesi o hükûmetin meşrûiyetini göstermez. Kuvvetler ayrılığı prensibine farklı bir yaklaşım getiren Senhûrî, çağdaş anayasa hukukunun; yasama, yürütme ve yargı organlarının birbirinden kopuk bir şekilde tamamen bağımsız olarak ele almalarının sakıncalarını belirtir ve bu hususun İslâm fıkhında daha ölçülü ve birbiriyle uyumlu

521 Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha*, çev. Nadiye Abdurrezzâk Senhûrî, Kahire-1993, s. 38.

522 Senhûrî, *a.g.e.*, s. 66.

bir şekilde ele alındığını belirtir. Aslında Senhûrî'yi bu konu üzerinde yoğunlaşmaya sevk eden husus, Müslümanların geleneksel siyaset tecrübesinde halifeyi halktan kopuk, Allah iradesinin yeryüzündeki temsilcisi ve mutlak otorite şeklinde yansıtan yaklaşıma karşı çıkma arzusudur. Bunun için de ortaya koymaya çalıştığı teorik çerçevede kişi yerine kurumları, tanımlar yerine de belirgin özellik ve fonksiyonları ön plâna çıkarır. Yasama ile yürütme arasında kesin bir ayırımın bulunduğunu söyleyen Senhûrî, İslâm siyaset felsefesine göre yasama organının halifeden tamamen bağımsız olduğunu belirtir. Yargı organı bile birçok yönüyle halifeden bağımsız hareket eder. Çünkü kendilerini atayan halifenin ölümüyle görevleri sona ermeyen kâdıların görevlerine devam etmesi gerektiği şeklindeki yaklaşım bunun açık bir göstergesidir. Ancak yürütmeyle yargı birbirini tamamlar bir mahiyet taşır. Bu yaklaşımdan hareketle Senhûrî, yasama organını, hükûmet veya halifeden tamamen bağımsız olan bir kuruldan oluşacağı için hilâfetle ilgili mevzuları yürütme ve yasama ekseninde ele alır ve yasama organıyla ilgili olarak da şu açıklamayı yapar: "İslâm hukuku teorik olarak semâvî bir yasamadır ve Allah tarafından gönderilmiştir. Allah'ın iradesi bize iki şekilde gelmiştir. Birincisi, direkt olarak gelendir ki bu Hz. Peygamber'e vahyedilen Kelâmullah olan Kur'ân'dır. Diğeri de dolaylı olarak gelendir ki bu da nebevî sünnettir. Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet İslâmî yasamanın iki temel kaynağıdır. Ancak bu iki kaynak da Hz. Peygamber'in vefâtıyla birlikte kemâle ermiştir."[523]

Senhûrî, yasama yetkisinin halifede olmadığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bu yetkinin ümmet iradesini temsil edecek olan bir kurul tarafından kullanılacağını belirtir. Ümmet iradesi icmâ olarak tezâhür eder ve icmâ, Peygamber'in vefâtın-

523 Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha*, s. 52-53.

dan sonra İslâmî yasamanın temelini oluşturduğu gibi egemenliğin kaynağını toplumun iradesine bağlayan bugünkü çağdaş teorinin de nüvesini teşkil eder. Çağdaş parlamenter sistemin ana ilkesini oluşturan bu kural aynı zaman da İslâmî yasamanın da esasıdır. Ancak İslâmî yasamanın temelini oluşturan bu ilkenin yürürlüğe konulması, ictihad yapma seviyesine ulaşmış âlimler tarafından sağlanır.[524]

Senhûrî'ye göre ilâhî iradeyi yansıtacak olan halifenin veya yöneticinin otoritesi değil, iradesiyle icmâı sağlayacak olan ümmettir. Dolayısıyla ümmetin icmâı ilâhî iradeyi tecelli ettirir. İslâm'a göre halife, ilâhî iradeyi yansıtma hakkına sahip değildir ve hiçbir şekilde Müslüman cemâatin uhdesinde bulunan yasama yetkisini kendi başına kullanamaz. Ümmet iradesinin, Allah iradesinin bir tecelligâhı olduğu şeklindeki bu yaklaşımın çağdaş demokrasilerin ortaya koyması mümkün değildir. İcmâı, ümmetin egemenlik hakkına sahip olması şeklinde yorumlayan Senhurî, "İster halife, ister emîr, ister kral, ister sultan veya herhangi bir kurul; konumu her ne olursa olsun hiçbir fert İslâm'a göre egemenlik yetkisine sahip değildir. Egemenlik hakkı yalnızca Allah'a aittir ve Allah, bunu ümmetin genel iradesine havale etmiştir."[525] şeklindeki yaklaşımıyla da ümmet iradesini kurumsal bir irade olarak ele almakta ve bunu her türlü bireysel iradenin üzerinde tutmaktadır.

Senhûrî yasama, yürütme ve yargı organları hakkındaki bu teorik çerçeveden hareketle "halife" kelimesini şu şekilde tanımlar: "Halife, İslâm'daki diğer yöneticilerden herhangi biri olup ilâhî otoritenin temsilcisi değildir. Otoritesini ilâhî egemenlikten almaz ve kendisini seçen ümmeti temsil ederek yasama dışında kalan yürütme ve yargı alanına giren konulardaki sınırlı yetkisini de yine ümmetten alır."[526]

524 A.g.e., s. 53.
525 Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha*, s. 56.
526 *A.g.e.*, s. 57.

Senhûrî, fonksiyonlarını belirttiği bir hilâfetin veya İslâmî hükûmetin dinî açıdan gerekli oluşu konusunda Ehl-i Sünnet, Mu'tezîle ve Şîa'nın görüş birliğinde olduğunu belirtir. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezîle, hilâfetin dinî bir vücûbiyet olduğunu söyler. Ancak bu dinî vücûbiyetin hangi delile dayandığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet, bu dinî vücûbiyeti icmâ deliline dayandırırken; çoğunluğu Mu'tezilî olan diğer bir gurup bu delilin akıl olduğunu belirtir. Mu'tezîle'ye mensup başka bir gurup da hilâfetin dinî vücûbiyetini hem akla hem de dine (icmâ) dayandırır."[527] Hilafetin vücûbiyeti hususundaki görüşlerini Maverdî'ye dayandıran ve onları benimseyen Senhûrî, her gurubun görüşlerini ve delillerini tartıştıktan sonra kendi görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur: "Biz öyle inanıyoruz ki akıl delili, şekli her ne olursa olsun genel anlamda bir otoriteyi gerekli kılmaktadır. Ancak dinî (icmâ) delil, bu otorite veya hükûmetin İslâm hilâfetinin temel göstergeleri olarak saydığımız özelliklere sahip olmasını gerekli kılmış ve bu özellikleri bulundurduğu sürece hilâfet hükûmeti olabileceğini ortaya koymuştur."[528] Bu görüşlerden başka "Hilâfet her zaman için zorunlu değildir; hilâfet her zaman için faydalı değildir ve hilâfet her zaman için mümkün değildir."[529] gibi gerekçelerle hilâfetin vücûbiyetine karşı çıkan Hâricîlerin görüşlerini şaz olarak niteleyen Senhûrî, bu şaz görüşlerin modern dönemde de Ali Abdurrâzık tarafından dile getirildiğini söyler.

Ali Abdurrâzık tarafından dile getirilen görüşlerin bir kısmını özetle verdikten sonra onları eleştirmeye başlayan Senhûrî, "din" ve "devlet" kavramları üzerinde durur.[530] Ona göre Abdurrâzık, delillerini sıralarken bu iki kavrama başvurmuş; ancak bu iki kavramı da modern Batılı anlamlarıyla kullanmıştır.

---

527 *A.g.e.*, s. 68.
528 Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha*, s. 71.
529 *A.g.e.*, s. 73.
530 *A.g.e.*, s. 82.

Devlete yasama, yürütme ve yargı organlarından oluşan bir sistem anlamını verirken; dini de kişinin inançları, Allah'la olan ilişkisi ve ibadetiyle ilgili prensipler şeklinde anlamıştır. Bu itibarla Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in bugünkü çağda bilinen anlamıyla bir devlet kurmadığı görüşünü ileri sürmüştür. Oysa ki din ve devlet bugün olduğu gibi Hz. Peygamber ve öncesi dönemlerde birbirinden ayrı değillerdi. Siyâsî sistemler, genellikle sivil karakterinden hiçbir şey kaybetmeden dinî değerlere dayanıyordu.[531]

Senhûrî, Abdurrâzık'ın Hz. Peygamber dönemindeki devletin açık ve anlaşılır olmadığı şeklindeki düşüncesini de eleştirir ve o dönemdeki devletin bu yapısını o dönemin doğal yaşam biçimine bağlar. Çünkü o günün Arabistan Yarımadası'na hakim olan doğal yaşam biçiminin, şekli ve mahiyeti kesin olarak belirlenmiş, kural ve düzeni ortaya konulmuş bir sistemin varlığını mümkün kılmamaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber, kendi zamanı için geçerli olabilecek en uygun modeli hükûmetinin temeli olarak ortaya koymuştur. "Bunun için de, O'nun hükûmeti, çağımızdaki devletlerde bulunan sistemleri kapsamamaktadır, şeklindeki bir yaklaşım yersizdir. Çünkü bugünkü sistemler, Peygamber'in içinde yaşamış olduğu topluma uygun düşmezdi. Buna rağmen Hz. Peygamber'in hükûmeti, başlangıçta tüm sistemleriyle Roma devletinden geri kalmayacak bir şekilde gerçek anlamdaki bir devleti tesis etmiştir."[532]

Senhurî, Hz. Muhammed'in, İslâm risâletinin bir tebliğcisi olduğu gibi İslâm devletinin de bir kurucusu olduğunu belirtir. O, Arap toplumunun dinî birliğini sağladığı gibi Arabistan Yarımadası'nın siyasî birliğini de tesis etmiştir. Hatta "Medîne'de merkezî bir hükûmet kurmuş ve diğer bölgelere de yöneticiler atamak sûretiyle çevreyi merkeze bağlamıştır."[533]

---

531 *A.g.e.*, s. 82.
532 Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha*, s. 82.
533 *A.g.e.*, s. 83.

C. ALİ ABDURRÂZIK'A KARŞI YAZILAN REDDİYELER

Ali Abdurrâzık'ın kitabı yayımlandıktan hemen sonra direkt olarak onu ve görüşlerini hedef alan kitaplar kaleme alınmıştır. Bu kitapları kaleme alan kimi müellifler, Abdurrâzık'ın görüşlerini akademik bir üslup çerçevesinde ele alıp onlara karşı getirdiği delil ve argümanlarla tartışmaya farklı bir zenginlik katarken; kimi müellifler de Abdurrâzık'ın görüşlerini peşinen mahkûm ederek onu din dışılıkla suçlamışlardır. İslâmî ilimlerin farklı dallarında zengin bir literatür oluşturan reddiye geleneğinin modern bir versiyonu olarak niteleyebileceğimiz bu karşıt görüşlerin dile getirildiği eserler kapsamına giren kitaplardan[534] iki tanesini kullandıkları üslup ve argümanları bağlamında değerlendirmeyi yeterli görüyoruz. Değerlendirmeye tabi tutacağımız bu iki müelliften birincisi, eleştirisinde daha çok mahkûm edici bir tutumla meseleyi ilmî bir üsluptan ziyade siyasî-ideolojik bir yaklaşımla ele alırken; ikincisi, ilmî üslup ve teennîyi elden bırakmayan ama yer yer de Ali Abdurrâzık'ın düşüncelerinden ötürü din dışına çıktığını örtülü bir biçimde dile getirmektedir.

1. Yûsuf DİCVÎ

Ali Abdurrâzık'a karşı en sert dili kullananların başında gelen Yûsuf Dicvî (1870-1946), Abdurrâzık'ı görüşlerinden dolayı yargılayan ve diplomasını iptal ederek meslekten uzaklaştıran

534 Ali Abdurrâzık'ın fikirlerini müstakil bir kitap konusu yaparak eleştiren bazı müellifler ve eserleri şunlardır: 1. Muhammed Hıdr Hüseyin, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, Kahire-1344. 2. Şeyh Muhammed Bahit el-Mutîî, *Hakîkatu'l-Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire-1344. Her iki kitap da Muhibbuddîn el-Hatîb'in sahibi olduğu el-Matbaatu'l-Selefiyye ve Mektebetuhâ tarafından yayımlanmıştır. 3. Yûsuf ed-Dicvî, *Red alâ Kitabi'ş-Şeyh Ali Abdurrâzık* (el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm), Mısır-ty. 4. Memduh Hakkî, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* (Nakd ve Ta'lîk), Beyrut-1966. 5. Muhammed Dıyâuddîn er-Rayyis, *el-İslâm ve'l-Hilâfe fi'l-Asri'l-Hadîs* (Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm), Kahire-1977.

ulemâ heyetinin aktif bir üyesidir. Ayrıca o, en-Nahdatu'd-Dîniyyetu'l-İslâmiyye isimli bir cemiyetin başkanlığını da yapmaktaydı. Dicvî, Abdurrâzık'ın görüşlerini eleştiren bir dizi makale ve ulemâ heyetinin kararına dayanak teşkil eden uzun bir rapor kaleme almış ve her iki çalışması da daha sonraları kitap halinde neşredilmiştir.[535] Dicvî, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* isimli kitabın on yıllık bir zaman diliminin ürünü olmasına rağmen[536] hiçbir görüş ve düşüncesinin olgunlaşmadığı ham bir eser olduğunu söyler.

Dicvî'ye göre bu kitap, o güne kadar yazılmış olan tüm kitapların ve ileri sürülen bütün fikirlerin en şerlisidir.[537] Çünkü bu kitap, İslâm'a ait ne varsa tamamını bu topraklardan silip atmak isteyen; İslâm'ın bugünkü yarım yamalak kurumlarını ortadan kaldırmak isteyen mülhidler gürûhuna çanak tutmaktadır. Oysaki Abdurrâzık'tan beklenen, dinî siyaset ile medenî siyaseti birbiriyle mukayeseli bir şekilde ele almak ve dinin, Müslümanlardan yönetim ve hükûmet şekillerini en son esaslar doğrultusunda belirlemelerini talep ettiğini ortaya koymaktır.[538]

Dicvî, eleştirisinde kitabın hilâfetle ilgili birinci kısmından daha çok kitabın ikinci kısmını ön plâna çıkarır. Çünkü kitabın ikinci kısmı, ona göre en büyük tehlikeyi oluşturmakta, din açısından inanılması gereken hususları inkâr etmekte ve Kur'ân ile Sünnet'in açık hükümlerine muhâlefet etmektedir.

Ali Abdurrâzık'ın yöntemini de eleştiren Dicvî, onun oryantalistlerin kullandıkları dile başvurduğunu söyler. Ona göre oryantalistler, İslâm dinini bilmezler; din hakkında kendi görüşlerini temel alırlar; Müslümanların nazarında hiçbir kıymeti bulunmayan ve ne sahih kaynaklarda yer alan ne de Müslümanla-

---

535 Dicvî, Yûsuf, *Red alâ Kitâbi'ş-Şeyh Ali Abdurrâzık*, Kahire, ty.

536 Abdurrâzık, kâdılık görevine atandığı 1915 yılından itibaren kitabında ele aldığı konularla ilgilenip inceleme yaptığını dile getirir. Bkz. *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 5.

537 Dicvî, *a.g.e.*, s. 2.

538 Dicvî, *a.g.e.*, s. 6-7.

rın inançlarıyla hiçbir ilgisi bulunmayan bazı hususları önemseyerek gündeme getirirler. Abdurrâzık'ın da bunlar gibi davrandığını ve onun kitabını okuyanların bu kitabın bir Müslüman tarafından değil de bir Hristiyan tarafından kaleme alındığı sonucuna varacağını söyleyen Dicvî, üslup ve muhtevayla ilgili olan eleştirilerini şu şekilde dile getirir:

a. Ali Abdurrâzık, oryantalistlerin kullandıkları "Müslümanlara göre", "Müslümanların literatüründe" ve "Müslümanlarca" gibi ifadeleri kullanmaktadır.

b. Halifenin yetkisini Allah'tan aldığı şeklindeki görüşünü bütün âlimlere ve Müslümanlara nispet etmektedir; oysaki bu görüşler Müslümanların ve âlimlerin tamamına nispet edilemez. Abdurrâzık bu söylemiyle oryantalistlerin yolundan gitmektedir.

c. Birbiriyle ilgisiz, kopuk ve mantıkî bir bütünlük arz etmeyen malzemeleri ardı ardına sıralaması ve yerinde olmayan sonuçlara varması onun yöntemsizliğini ortaya koyar. Abdurrâzık, bazı dilbilimcilerin sözlerinden hareketle dinî bir sonuca ulaşmak istemektedir ve kelâm kitapları yerine gramer kitaplarına başvurmaktadır.

d. Abdurrâzık, Thomas Arnold'un *el-Hilâfe* isimli kitabını temel kaynak kabul ederek, onu Müslümanların konuyla ilgili kitaplarına tercih etmektedir.

e. Din ile siyaseti birbirinden ayırmaktadır.

f. Kitabının başından sonuna kadar Hz. Peygamber'i bir defa dahi yöneticilik vasfıyla anmamıştır. Şayet Müslümanlar, Hz. Peygamber'i onun dediği gibi anlamış olsalardı; Peygamber'in vefâtından hemen sonra ne İslâm ne de Müslümanlar tarih sahnesinde kalırdı ve yok olup giderlerdi.[539]

Ulemâ heyetinin Ali Abdurrâzık hakkında vermiş olduğu karar, Mısır basınında geniş bir yer tutmuş ve başta *es-Siyâse* gaze-

[539] Dicvî, *a.g.e.*, s. 19-20.

tesi olmak üzere bazı yayın organları bu kararı eleştirmişlerdi. Ulemâ heyetinin kararını *el-Menâr* gibi yayın organları savunurken; ulemâ heyetinin bir üyesi olan Yûsuf Dicvî, bizzat bu tartışmalara katılmış ve karar hakkındaki itirazlara cevap vermiştir. Mesela *es-Siyâse* gazetesinde yayımlanan bir makalede, ulemâ heyeti gibi bir kurumun meşrû olmadığı savunulmuş, Dicvî de bu eleştirilere şu cevabı vermiştir: "Mısırlıların tamamı hukuk önünde eşittir. Anayasa, ordu içerisinde cezalandırılması gerekeni cezalandırmayı, ihrâc edilmesi gerekenin ihrâc edilmesini ve bünyesine alınacak olanlarda belirli şartların aranmasını öngören bir askerlik mevzuatının bulunmasını yasaklıyor mu? Aynı şekilde anayasa, hukukçuların görev ve sorumluluklarını belirleyen bir baronun bulunmasını engelliyor mu?"[540] Ulemâ heyetinin baro veya herhangi bir meslek kuruluşu gibi davranıp mensuplarını murâkabe ederek onların meslekle bağdaşmayan tavır ve davranışlarını cezalandırması Dicvî'ye göre yasaldır ve yerine getirilmesi gereken bir görevdir.

Dicvî'ye göre Abdurrâzık'ın iki temel amacı vardır: Birincisi; Hz. Peygamber'in uyguladığı hükümlerin, yerine getirdiği hadlerin, Yahudi ve müşriklerle yapmış olduğu tüm antlaşmaların nübüvvetle hiçbir ilgisinin bulunmadığını; nübüvvetin tebliğ sınırlarını aşmadığını ve cihadla, hadlerin uygulanmasıyla, vali ve kadı tayin etmekle bağdaşmadığını ortaya koymaktır. Sanki Peygamber, bütün bunları Allah'ın iradesi doğrultusunda yapmamış da kendi arzusuyla yerine getirmiştir. Ona göre Abdurrâzık, bu iddialarını ispatlamak için mensuh âyetlere başvurmaktadır. Dicvî, Abdurrâzık'ın bu yaklaşımıyla Müslümanlardan istedikleri yönetim biçimini almalarını; hatta geleneksel düzenlerine son vermelerini; insanlığın ulaştığı modern yöntemlerden faydalanmalarını; hükûmet şeklinin sosyalizm, cumhûriyet veya bolşeviklik olmasının dine aykırılık teş-

540 *A.g.e.*, s. 38.

kil etmediğine inanmalarını istediğini belirtir. Oysaki Abdurrâzık'ın yıkılmasını istediği geleneksel düzen, Dicvî'ye göre Kur'ân, mütevatir sünnet ve Müslümanların icmâıyla öngörülen nebevî sistemdir.[541]

Dicvî'ye göre, Abdurrâzık'ın ikinci amacı da krallık sistemini yıkmak ve Müslümanları ondan nefret ettirmektir. Krallık sisteminin büyük bir bela olduğunu belirterek Müslümanları buna karşı tavır almaya ve ondan uzak durmaya çağırmaktadır. Çünkü ona göre krallık sistemi tüm kötülüklerin kaynağıdır. İslâm'ın hiçbir hükûmet şekline karşı olmadığını belirterek, İslâm'da belirli bir hükûmet şeklinin bulunmadığını; dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu anlamda anlaşılabilecek herhangi bir vali, kâdı veya emîr atamadığını söylemiştir.[542] Dicvî'nin bu yorumu, krallıkla yönetilen o günkü Mısır'ın siyasî yapısı göz önünde bulundurulduğunda bir suç duyurusu niteliği taşıdığı ve siyasî çevrelerin olayın içine çekilmek istendiği şeklinde görülebilir.

Dicvî'ye göre Ali Abdurrâzık, söz konusu kitabında dile getirdiği görüşleriyle "Muhammedî düzeni" aşağılamış ve insanları bu düzen hakkında kuşkulara sürüklemiştir. "Habis adam bilerek veya bilmeyerek yalan söylemiştir."[543] Hz. Ebû Bekir'in yönetimini de en kötü bir şekilde tasvir ederek aşağılamıştır. Oysaki Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Ebû Bekir gibi bir yönetici iş başında bulunmasaydı İslâm tamamen yok olup gidecekti. Dicvî, Abdurrâzık'ın Ebû Bekir ve diğer sahabeleri kan dökücü ve dünyevî menfaatleri uğruna Müslümanları birbirine kırdıran bir vasıfla anlattığını belirtir. Dolayısıyla Dicvî'ye göre Abdurrâzık, Ebû Bekir ve arkadaşlarının birer fâsık oldukları kanaatini taşımaktadır. Ona göre ise Ebû Bekir, insanlar arasında saltanattan en uzak olan bir kişidir ve bu yönüyle onun dö-

541 Dicvî, *a.g.e.*, s. 58-59.
542 *A.g.e.*, s. 60.
543 Dicvî, *a.g.e.*, s. 74.

nemi ile Hz. Peygamber'in dönemi arasında neredeyse bir fark bulunmamaktadır.

Dicvî, Abdurrâzık'ın görüşlerine delil olarak getirdiği âyetlerin bir kısmının Mekke'de nâzil olduğunu; bu âyetlerin Müslümanların güçlü oldukları Medîne döneminde nâzil olan diğer âyetlerle neshedildiğini[544] ve konuyla ilgili olan ana kaynaklara başvurmak yerine tarih ve edebiyat kitaplarından alıntılar yaparak kaynak kullanımında yanlış bir yöntem izlediğini; tutum ve davranışlarında bir Hristiyan gibi davrandığını;[545] İslâm ile Hristiyanlığı birbiriyle özdeşleştirdiğini belirtir.

Dicvî'nin Ali Abdurrâzık'ın görüşlerini çürütmek için başvurduğu âyet ve hadislerin tamamı, ulemâ heyetinin kitapla ilgili kararını verirken referans aldığı âyet ve hadislerin aynısıdır. Bu yönüyle ulemâ heyetinin kararı ile Dicvî'nin kitabı kullandıkları argümanlar, sahip oldukları bakış açısı, âyet ve hadisleri yorumlayış tarzları ve Abdurrâzık hakkında başvurdukları niyet okuma üslubu bakımından incelendiği taktirde aynı kalemden çıktıkları izlenimini vermektedir. Dicvî'nin, ulemâ heyetinin aktif bir üyesi ve Müslümanlara yönelik sivil faaliyetlerde bulunan bir cemiyetin başkanı olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durumun doğal olduğu görülür.

2. Muhammed Hıdr HÜSEYİN

Abdurrâzık ailesinin yakın bir dostu olan M. Hıdr Hüseyin, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başta eğitim olmak üzere birçok görevlerde bulunmuş; Hidâyetu'l-İslâmiyye Cemiyeti'ni kurmuş ve *el-Hidâyetu'l-İslâmiyye* adındaki bir dergiyi yayımlamıştır. Abdurrâzık'ın kitabı yayımlanır yayımlanmaz, ona karşı reddiye yazan ilk müelliflerden biri olan M. Hıdr Hüseyin (1876-1958), kaleme aldığı *Nakdu Kitâbi'l-İslâm*

544 *A.g.e.*, s. 77, 80.
545 *A.g.e.*, s. 90.

ve Usûli'l-Hükm isimli eserinde, Abdurrâzık'ın görüşlerini eleştirir. Hilâfet konusunda geleneksel Sünnî anlayışı benimseyip hilâfetin dinin inanç esasları arasında yer almadığını savunmasına rağmen; Abdurrâzık'ın Hz. Peygamber'in konumu hakkındaki yorumları karşısında sert bir üslup kullanmıştır. M. Hıdr Hüseyin, Hz. Peygamber'in cihâd, zekât, cizye ve ganimetlerle ilgili tasarruflarının Kur'ân'ın apaçık nasslarına dayandığını ve bunu inkâr edenin "ilhad bataklığına" girmekten kurtulamayacağını söyler.[546]

M. Hıdr Hüseyin, söz konusu kitabını, şark toplumlarının yöneticileri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu; hak dinine olan hizmeti sayesinde Mısır'ın diğer İslâm ülkelerinden farklı olduğunu belirttiği dönemin Mısır Kralı I. Fuad'a ithaf eder. Hatta M. Hıdr Hüseyin'in bu ithafı ve ithafında kullanmış olduğu methiyeci üslubu eleştirilere konu olmuş ve M. Hıdr Hüseyin gibi bir âlimin böyle bir üslupla hilâfet konusunda bazı beklentiler içerisinde olan Kral Fuad'ı övmesinin doğru olmayacağı belirtilmiştir.[547]

M. Hıdr Hüseyin, Abdurrâzık'ın kitabını konu konu ele alarak onun görüşlerini kısaca özetledikten sonra, kendi eleştirilerini ve konuyla ilgili görüşlerini dile getirir. Ali Abdurrâzık'ın kaynakları seçme ve onlardan alıntı yapma konularında isabetsiz davrandığı şeklindeki eleştirilerin bir benzerini de M. Hıdr Hüseyin yapar. Abdurrâzık'ın Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir haberi *el-İkdu'l-Ferîd* gibi bir edebiyat kitabından aktarmasını eleştiren M. Hıdr Hüseyin, dinî bir konu hakkında araştırma yapan bir kişinin, sahâbenin görüşünü bir edebiyat kitabından

---

546 "Hz. Peygamber'in cihâd, zekât, cizye ve ganimetler gibi konulardaki uygulamaları Kur'ân'ın apaçık nassına dayanmaktadır. Bunu inkâr edenin ilhad bataklığına düşmekten başka bir çıkış yolu yoktur. Şerîat ilimlerinde rüsuh sahibi âlimlerin dinin zorunlu olan ilkelerinden herhangi biri olarak bilinen bir hakikati inkâr edenin İslâm'dan çıktığı şeklindeki açıklama ve fetvalarını aktarma ihtiyacını duymuyorum." Bkz. Hüseyin, M. Hıdr, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, Kahire-1344, s. 149.

547 Umâra, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, s. 206.

alıntılamasının doğru olmadığını belirtir ve Ebû Hureyre'den rivayet edilen "din nasihattir" hadisiyle ilgili şu yorumu yapar: "İmama nasihatte bulunmak ve ona itaat etmek mutlaka yerine getirilmesi gereken bir farzdır. İmanın tamam ve İslâm'ın da sabit olması buna bağlıdır."[548] Ali Abdurrâzık'ın "Halifeyi zıllullah olarak kabul ederler. Ebû Ca'fer Mansûr, kendisinin Allah'ın yeryüzündeki otoritesi olduğunu iddia etmiştir."[549] şeklindeki sözlerini şiddetle eleştiren M. Hıdr Hüseyin, "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir." sözünü "Çünkü o, gölgenin kendisine sığınan kişiyi güneşin yakıcı eziyetinden koruduğu gibi insanlardan eziyetleri, belaları def eder. Bunun Allah'a izafe edilmesi, Allah'ın böyle bir otoritenin kurulmasını ve ona itaat edilmesini emretmesinden kaynaklanır."[550] şeklinde yorumlarken; Ebû Ca'fer Mansûr için söylenen "Allah'ın yeryüzündeki otoritesi" sözü hakkında da şu açıklamada bulunur: "Bu sözün Abdurrâzık'ın kullandığı bağlamla ve yaptığı yorumla hiçbir ilgisi yoktur. Şüphesiz Allah, sultanı (otoriteyi) ikame etmeyi ve ona itaat etmeyi emretmiştir. Bu sözün belirtiğimiz bu anlamıyla Allah'a izafe edilmesinin bir sakıncası yoktur."[551]

M. Hıdr Hüseyin, zorla alınan biat ile asker ve silah gücüne dayandırılan hilâfeti birbirinden ayırır. Biatin, ehlu'l-hall ve'l-akd meclisinin özgür iradesini devre dışı bırakılarak güç, otorite veya baskıyla alınması hem dinin öğretilerine hem de akıl ve mantığın kurallarına aykırıdır. Ancak ümmetin özgür iradesiyle alınan biat sonucu ikame edilen hilâfetin asker ve silah gücüne dayanması hem aklın kurallarına uygundur hem de dinin öngördüğü bir haktır. Çünkü İslâm'ın emri olan otoritenin (sultan) ikame edilmesindeki amaç, hukuku çiğnemek için uzanan ellere engel olmaktır. Bunun için de düşman ve asilerle mücade-

548 Hüseyin, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, s. 9.
549 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 15.
550 Hüseyin, *a.g.e.*, s. 10.
551 *A.g.e.*, s. 15.

le etmek, şerîatı himaye altına almak için asker ve silah hazırlığı yapılmalıdır.[552]

M. Hıdr Hüseyin de hem muârızı Abdurrâzık hem de kendisiyle hemfikir olan Sünnî kelamcılar gibi hilâfet konusunun dinî inançlardan biri olmadığına ve amelî hükümler bağlamında ele alınmasına inanır ve amelî hükümler ile akidevî hükümler arasındaki farkı şu şekilde açıklar: "Amelî hükümler zan ifade eden delillerle yetinir; ancak akidevî hükümler kesin olan delillerden başkasını kabul etmez."[553] Ona göre hilâfetin amelî hükümler arasında zikredilmesi ve Kur'ân'ın bu konuda açık bir şey söylememesi hilâfetin dinî hükmüyle ilgili bir eksiklik anlamına gelmez. Çünkü hilâfet, insanların adâletle yönetilmesi ve dinî prensiplerin himaye edilmesinden başka bir şey değildir. Kur'ân, bu hususa farklı bir üslupla ve dolaylı bir anlatımla işaret etmektedir. Kur'ân için önemli olan adâletle hükmeden bir yöneticiye itaat edilmesi ve yönetim işinin Müslüman olan birinin elinde olmasıdır. M. Hıdr Hüseyin'e göre; Kur'ân bunlardan birincisine lafız, ikincisine de anlam olarak işaret etmektedir. "Ey iman edenler! Allah'a, Rasûlü'ne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz!"[554] Hıdr Hüseyin, bu âyetten hareketle ulu'l-emre itâatin emredilmesi, itâat edilecek bir ulu'l-emrin varlığını zorunlu kılmaktadır şeklindeki çıkarsamada bulunarak, âyette geçen ulu'l-emr kavramını siyaset konsepti içerisinde ele alır.[555]

M. Hıdr Hüseyin, Abdurrâzık'ın yargı sistemiyle ilgili görüşlerini de tamamen reddeder. Çünkü Hz. Peygamber, insanlar arasında meydana gelen ihtilaflarda kendi kişisel görüşüyle değil, semâvî vahye dayanarak hüküm vermiştir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in icra ettiği yargı sistemiyle câhiliyye dönemi Araplar arasında var olan yargı sistemi arasında çok büyük

552 Hüseyin, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, s. 63.
553 *A.g.e.*, s. 74.
554 Nisa 4/59.
555 Hüseyin, *a.g.e.*, 74-75.

farklar vardır. Peygamber'in velâyeti vahiyden kaynaklanmaktadır; bunu kabul edip boyun eğmek ve ona inanmak Allah'a iman etmenin şartlarından biridir. Dolayısıyla Abdurrâzık'ın bu ilâhî mahkeme sistemini câhiliyye dönemi Arapların mahkeme sistemiyle mukayese etmesi yakışıksız bir durumdur.[556]

M. Hıdr Hüseyin, Abdurrâzık'ın bir hükûmette bulunması gereken organların olmayışı gerekçesiyle, Hz. Peygamber'in bir devlete sahip olmadığı şeklindeki düşüncesine karşı çıkar. Onun gerçekleri altüst ettiğini veya gerçeklerin onun nazarında tersyüz olduğunu ve İslâm'ın hem şerîat hem de siyâset olduğunu inkâr ederek bazı Batılı yazarların konuyla ilgili sahip oldukları insafa bile sahip olmadığını belirtir.[557]

M. Hıdr Hüseyin'e göre Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamberi siyasal önderlik vasfından soyutlamak için onu aşırı bir övgüyle zikretmiştir. Abdurrâzık'ın "Risâlet, O'nun (Muhammed'in) kalpler üzerinde sınırsız bir tasarruf hakkına sahip olmasını gerekli kılar."[558] şeklindeki sözlerinin, diğer dinlerin etkisinde kalan bir kalemin eseri olduğunu söyler. Çünkü kalpler üzerinde tasarrufta bulunmak Allah'a mahsustur; hiçbir mahluk ona bu konuda ortak olamaz. "Öyle anlaşılıyor ki müellifin (Abdurrâzık) kalemi, saf tevhîd akidesinin berî olduğu, bozulmamış fıtratın reddettiği şirk akidesinin etkisinde İslâm dinini karalamaktadır."[559] M. Hıdr Hüseyin'e göre, Hz. Peygamber'in liderliği hem dinî hem de siyasî bir liderliktir. Çünkü her ikisi de Allah'tan gelmektedir. Söz anlamayan bir güruhun görüşleri hariç tutulursa, din ile siyaset arasında hiçbir ayrımın olmadığı sonucuna varılır.[560]

---

556 *A.g.e.*, s. 95.
557 *A.g.e.*, s. 161.
558 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, s. 80.
559 Hüseyin, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, s. 166.
560 *A.g.e.*, s. 167.

SONUÇ

Müslümanların 14 asırlık siyaset geleneği içinde bir yönetim şekli olarak uygulanan hilâfet, Hz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir'in yönetiminden itibaren Müslümanların idaresini uhdesinde bulunduran kişinin, halife olarak isimlendirilmesi bir gelenek halini almıştır. Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanların karşı karşıya bulundukları ilk problem iktidar alanıyla ilgili olmuştur. Çünkü bugün hâlâ adına devlet denilip denilmeyeceği tartışmalı olan Hz. Peygamber'in Medîne'de kurduğu örnek toplumsal sistemin, kimler tarafından devam ettirileceği hususu sahabe arasındaki ihtilafın merkezini oluşturmaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber sonrası Müslümanların ihtilaf ettikleri konu, siyasal iktidarın gerekli olup olmadığıyla ilgili olmayıp bu iktidarın kimler tarafından yürütüleceği hakkındaydı.

Hilâfetin bir yönetim biçimi olarak Hz. Peygamber sonrası dönemde geleneksel bir boyuta dönüşmesinin ve kutsallaştırılmasının sebebi, hilâfetin Peygamber'in devlet başkanlığı yönünü temsil ettiğine dair oluşan inançtır.

Kur'ân ve Sünnet tarafından açıkça desteklenemeyen bu yönetim biçimine, dinî meşrûiyet arayışında icmâ devreye girmiştir. Sonraları icmâın siyasî bir kavram olarak değil de dinî bir argüman olarak devreye girmesi, hilâfete ve halifeye dinî bir kutsiyet kazandırmıştır. Siyasetçiler tarafından destek gören bu icmâ delili, geleneksel hilâfet teorisinin dayandırıldığı ve sayesinde meşrûlaştırıldığı yegâne bir dinî argüman halini almıştır.

Emevîler dönemine kadar olan yöneticiler halife ismiyle anılmış, Emevî yöneticileri de bu ünvanı kullanmalarına rağmen onların siyasal tecrübeleri saltanat olarak isimlendirilmiştir. Emevîler döneminde oluşan muhâlefet hareketlerinin desteğini alarak yönetime gelen Abbâsîler devrinde de halife ünvanı siyaset literatüründe kullanılmaya devam edilmiştir.

Yönetiminde bulundurduğu geniş İslâm coğrafyası üzerindeki siyasî nüfûzu azalan Abbâsî yöneticileri, bazı yetkilerini çevre emirlikleriyle paylaşmak zorunda kalmıştır. Siyâsî, ekonomik ve idarî açıdan bağımsızlıklarına kavuşan bu emirlikler, meşrûiyetlerini Abbâsî halifesine arz ettikleri bağlılıkta arıyorlardı. Zamanla siyasî, idarî ve askerî nüfûzunu yitiren Abbâsî halifeleri, çevrelerinde kurulan bu emirlik ve sultanlıklara berat vererek onları tanımak zorunda kalınca, halifelik kurumu yeni bir aşamaya girmiştir.

Bu dönemle birlikte Abbâsî hilâfeti, siyasî, idarî ve askerî hiçbir yaptırım gücü bulunmayan manevî-sembolik bir kuruma dönüşmüştür. Bu yapısıyla bile Müslümanlar üzerinde saygın bir konuma sahip olan hilâfet kurumu, dinî meşrûiyetin vazgeçilmez mekanizması haline gelmiştir. Öyle ki, Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, kurduğu devlete meşrûiyet kazandırmak için Bağdâd'a giderek dönemin halifesinden berat almak zorunda kalmıştır.

İslâm dünyasında birden fazla halifenin bulunduğu dönemler de yaşanmıştır. Mısır ve Suriye'de etkinliği bulunan Fâtımî halifeliğinin (909-1171) yanı sıra Endülüs Emevî halifeliğinin

(928-1031) ortaya çıkması, Abbâsî halifelik kurumunun çekim gücünü azaltan faktörlerin başında gelir.

İslâm dünyasının Moğol istilâsına uğramasıyla birlikte, siyasal gücünü tamamen yitirmiş, siyasal iktidara dinî meşrûiyet kazandırmanın ötesinde hiçbir fonksiyonu kalmamış olan Abbâsî halifeliği de son bulmuştur. Hatta son Abbâsî halifesinin ölümden kurtulmak için Şam'a gitmesiyle birlikte Abbâsîlerin siyasal hinterlandında bulunan Müslümanlar, üç yıl boyunca halifesiz kalmışlardır.

Memlükler, hilâfeti kendi kontrollerinde yeniden ihyâ etmek amacıyla Abbâsî sülâlesinden Ebu'l-Kasım Ahmed'i Kahire'ye getirerek Mustansır Billah lakabıyla halife ilan etmişlerdir. Siyasî bir yaptırımı bulunmayan bu halifenin ismi Memlük sultanlarının ismiyle birlikte sikke ve hutbelerde zikredilerek, mevcut siyasal iktidara dinî bir meşrûiyet kazandırılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde her türlü maddî ve manevî güç hükümdarın elinde bulunuyordu. Halifelik kurumu, siyasal meşrûiyet krizinin yaşandığı önceki dönemlerde daha çok önem kazanmıştır. Bunun aksine siyasal iktidarın meşrûiyetini sahip olduğu güçten alan Osmanlı padişahları, bu kuruma fazla ihtiyaç duymamışlardır. Buna rağmen Yavuz Sultan Selim, son Abbâsî halifesini Mısır'dan İstanbul'a getirmeden önce de halifelik ünvanı, bazı Osmanlı padişahları tarafından kullanılmıştır.

Yavuz Sultan Selim'in, hilâfeti son Abbâsî halifesinden resmen devralıp almadığı konusu tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Hatta böyle bir devir-teslimin olmadığı hususu ileri sürülerek Osmanlı sultanlarının halifeliği dinî açıdan sorunlu olarak görülmüştür. Ancak bir devlet kurarak Müslümanlar üzerindeki hakimiyetini sağlayan ve fetihler yoluyla devletinin sınırlarını genişleten Müslüman bir hükümdarın itâat edilmeye layık bulunduğu ve kendisine halife ünvanının verildiği hususu, o dönemlerde genel kabul gören siyasî bir anlayıştır.

Osmanlı sultanları, halife ünvanını ara sıra kullanmalarına rağmen bunu uzun bir süre ön plâna çıkarmamışlardır. Bunun yerine "padişah", "sultan" ve "han" ünvanlarını kullanmışlardır. Halife ünvanı ve hilâfet kurumu Osmanlı siyasetinde 18. yüzyılda ön plâna çıkmıştır. Osmanlı-Rus Harbi'nin ardından 1774 yılında imzalanan Küçük Kaynarca Anlaşması'nda, Rus İmparatoriçesi'nin Osmanlı yönetiminde bulunup da Ortodoks kilisesine mensup olan Hristiyanların hamisi olduğu şartına karşı, Osmanlı Sultanı da benzer bir manevî otoriteyle techiz edilmiş ve kendisine "halîfe-i rûyi zemîn" ünvanı verilmiştir. Böylece Osmanlı sultanı, halife ünvanıyla uluslararası bir anlaşmada ilk kez zikredilmiştir.

Hilâfet makamının, hükümdarlıktan ayrı olarak yeryüzündeki tüm Müslümanlar üzerinde manevî bir otorite olduğu hususu, politik bir argüman olarak II. Abdülhamîd döneminde yaygınlık kazanmıştır. Siyasî nüfûzu azalan Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasını engellemek amacıyla ileri sürülen bu politikanın işlerlik kazanması amacıyla "hilâfet risâleleri" kaleme alınmış ve II. Abdülhamîd'in halife olduğuna dair birçok dinî argümana başvurulmuştur.

Cumhuriyete geçiş sürecinde, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ihyâ edilmeye çalışılan halifelik kurumunun kaldırılmasına karar verilmiştir. Dönemin Adâlet Bakanı Seyyid Bey, hilâfetle ilgili yeni bir teorik çerçeve çizmiş ve adaletli bir hükûmetin hilâfet kurumunun amacını gerçekleştireceğini dile getirmiştir. Seyyid Bey, II. Meşrûtiyet'le birlikte gündeme gelen modern siyasal kavram ve kurumlara dinî bir meşrûiyet kazandırmaya çalışmıştır.

Hilâfet kurumuyla ilgili başlayan tartışmalar bağlamında Ziya Gökalp, üniversal bir hilâfet kurumu önermiştir. Gökalp'in önerisine göre, saltanattan soyutlanmış bir hilâfet kurumu oluşturulmalı; İslâm dünyasının en seçkin uleması bu kuruma bağlı

olacak bir danışma kurulunda yer almalıdır. Bu kurul, dinî eğitimden ve camiilerdeki görevlerden sorumlu olmalıdır. Hilâfet kurumu iç siyasete karışmamalı, yasama, yargı ve yürütme alanına müdahale etmemelidir.

Ali Abdurrâzık, dinin siyaset alanıyla ilgili hiçbir hükmünün bulunmadığını; hilâfet kurumunun, Müslümanların tarihsel siyaset geleneği olduğunu belirtmiş ve hilâfet kurumuna ihtiyaç olmadığını dile getirmiştir. Bu görüşleriyle tüm İslâm dünyasında büyük tartışmalara sebep olan Ali Abdurrâzık, Ezher tarafından kurulan ve birçok ulemanın yer aldığı mahkeme tarafından yargılanmış ve diplaması iptal edilerek görevine son verilmiştir. Ezher kurumu, Abdurrâzık hakkında verdiği kararla din devleti tezini savunmuştur. Ezher ulemâsının verdiği bu kararın, dönemin şartlarını göz önünde bulunduran siyasî bir karar olduğu; aynı kurumun, görüşlerinde bir değişiklik görülmeyen Abdurrâzık'a itibarını iade etmesinden anlaşılmaktadır.

Abdurrahman Kevâkibî, din ile devlet otoritesinin ideal anlamda tek kişide temsil edildiği dönemin ilk dört halife devri olduğunu belirtmiş ve sonraki dönemlerde saltanatın dine baskın geldiğini dile getirmiştir. Kevâkibî, Osmanlıların temsil ettiği hilâfet anlayışına alternatif bir hilâfet sistemi ileri sürmüş ve Arap-Kureyş faktörünü bu sistemin merkezine almıştır.

Reşîd Rızâ, hilâfetin önemini vurgulamak için bir eser kaleme almış ve hilâfetin gerekliliğini ispat etmek için yoğun bir şekilde hadisleri ve icmaı kullanmıştır. Hilâfet kurumunun gerçek anlamda ihyâ edilmesinden ümidini kesen Reşîd Rızâ, İslâm devleti kavramını ortaya atar ama içeriği hakkında fazla bilgi vermez. Ona göre, gerçek anlamdaki bir hilâfetin ihyâsı, din ve şerîatın ihyâsına bağlıdır.

Abdurrezzâk Senhûrî, hilâfet meselesini akademik bir çalışmaya konu eden ilk kişidir. Fransa'da doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasında hilâfeti, İslâmî hükûmet kavramıyla

eşanlamlı kullanan Senhûrî, halifenin ilâhî otoritenin temsilcisi olmadığını ve kendisini seçen ümmeti temsil ettiğini dile getirir. Senhûrî, hilâfetin amacını İslâm dünyasının birliği olarak açıklamıştır.

Osmanlı hilâfetine yönelik tartışmaların başlaması ve hilâfetin Osmanlı toprakları dışındaki bir İslâm ülkesine taşınmak istenmesiyle birlikte Arap kökenli bazı yöneticiler bu konuda istekli davranmışlardır. Bundan dolayı da hilâfet kurumuna yönelik tartışmaları dinî bir zeminde ele alma çabalarını, dönemin siyasal konjonktüründen bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir.

Özellikle hilâfet kongrelerine olan çağrıların, Osmanlı hilâfetinin fiilî olarak devam ettiği I. Dünya Savaşı'na denk gelmesi, Osmanlı Devleti'nin İngiltere ve Fransa'ya karşı Almanya'nın yanında yer alarak savaşa katılması gibi hususlar, İslâm dünyası üzerindeki siyasal egemenliği Osmanlı'dan daha fazla olan İngiltere ve Fransa'nın hilâfetle ilgili tartışmalarda etkin bir rol oynamasını zorunlu hale getirmiştir. Bundan dolayı da savaş sonrası dönem için siyasal bir proje olarak öngörülen yeni yapılanma faaliyetleri, halife ve hilâfet kurumu bağlamında din üzerinden meşrûlaştırılmaya çalışılmıştır. Osmanlı hilâfet kurumunun TBMM tarafından ilga edilmesini, o dönemin iç ve dış dinamiklerinin zorunlu bir sonucu olarak düşünmek mümkündür.

Osmanlı hilâfetinin TBMM tarafından lağvedilmesinin ardından başlayan tartışmaların siyaset dünyasında fazlaca yankı uyandırmaması ve büyük ümitlerle toplanan Kahire Hilâfet Kongresi'nden somut bir sonucun ortaya çıkmaması, hilâfet kurumunu teolojik tartışmalara konu olmaktan alıkoymamış; ancak bu kurumu, iç ve dış siyasetin meşrûlaştırıcı bir aracı olmaktan kurtarmıştır.

20. yüzyılın başlarında 13 asırlık bir geleneği bulunan hilâfetin tartışmasız kabul edilen bir teorisinin bulunmadığı anlaşıl-

maktadır. Hilâfetle ilgili lehte ve aleyhte öne sürülen teoriler, fiilî bir durumun teorileştirilmesi sonucu oluşmuştur. Hilâfet; teorileri, şekli ve muhtevası önceden belirlenmiş bir dinî-siyasî sistemin ötesinde, mevcut siyasî durumun meşrûlaştırılmasına yönelik bir çerçevede ele alınmıştır. Dolayısıyla hilâfet lehine ve aleyhine ortaya konulan literatür, siyasal pratik esnasında veya sonrasında oluşan bir bilgi birikimidir ve bu bilgi birikimi, orijinal ve bağımsız bir fıkıh, anlayış, teori ve sistem oluşturmaktan uzaktır.

Dinî çerçeveden ziyade siyasî bir alan olarak bu yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren hilâfet kurumu hakkındaki literatürün, siyaset pratiği ile siyaset teorisi arasında bir tercih yapmak zorunda olmasının en olumsuz sonucu, siyasî otoriteyle ilgili geleceğe perspektif sunabilecek özgür ve özgün bir siyaset felsefesinin ortaya çıkmamasıdır. Bu olumsuz sonucun doğuşunu hazırlayan en önemli husus da, hilâfet-imâmet meselelerinin usûlü'd-dîn konularının yer aldığı kelâm kitaplarında ele alınmasıdır.

"İmamlar Kureyş'tendir.", "Herhangi bir imama biat etmeksizin ölen kişi câhiliyye ölümü üzere ölmüştür.", "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" gibi dinî argümanlarla ele alınan bu konu, pratik siyasetin din ile iç içe geçtiği bir atmosferde siyasî olmaktan çok itikadî bir kisveye bürünmüştür. Bunun ardından, kimi zaman siyasetin dili itikadî bir renk alarak din diline dönüşmüş; kimi zaman da din dili siyasî bir ihtivaya bürünerek siyasallaşmıştır.

İslâm dünyasında başlayan alternatif yönetim arayışlarını hilâfetin ilgası öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür. Hilâfetin ilgası öncesi önerilen alternatif modellerin merkezinde, Seyyid Bey tarafından dile getirilen görüşler yer alırken; sonraki dönemde de Ali Abdurrâzık tarafından ileri sürülen ve hararetli tartışmaları başlatan görüşler

gelmektedir. Bunlardan birincisi, Mîsâk-ı Millî sınırları dahilinde cereyan etmiştir ve yeni bir tez ortaya koymaktadır. İkincisi ise, bir tez ortaya koymaktan uzak olduğu gibi reddiyeci bir anlayışı ihtiva etmekte ve yankıları Türkiye dışındaki tüm İslâm coğrafyasına yayılan teoloji-politik bir tartışmanın alt zeminini oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULATÎ, Muhammed Ahmed, *el-Fikru's-Siyâsî li'l-İmâm Muhammed Abduh*, Kahire-1978.

ABDULHÂLIK, Ferîd, *Fi'l-Fıkhi's-Siyâsiyyi'l-İslâmî* (e'ş-Şûrâ, el-Adl, el-Musâvât), Kahire-1997.

ABDURRÂZIK, Ali, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Tunus-1999.

———— *el-İcmâ' fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Mısır-1947.

———— *Min Âsâr Mustafa Abdurrâzık*, Mısır -1957.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkisi*, İst.- 1992.

AKGÜN, Seçil, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, Ankara -1986.

ALEMUDDÎN, Mustafa, *el-Müctema'u'l-İslâmî fî Merhaleti't-Tekvîn*, Beyrut-1992.

ARDAKOÇ, M. Kâmran, *Hilâfet Meselesi*, İst.-1955.

ARMAOĞLU, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Ank.-1987.

AŞMAVÎ, Muhammed Saîd, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye*, Kahire-1996.

———— *el-İslâmu's-Siyâsî*, Kahire-1996.

AŞUR, Saîd Abdulfettâh, "Ezher", *DİA.*, İst. -1995.

ATATÜRK, Mustafa Kemal, *Nutuk*, İst.-1997.

ATAY, Tayfun, "Hilâfet İttihat Sembolü mü, İhtilaf Kaynağı mı?", *Toplum ve Bilim 84*, Bahar 2000

ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, İst.-ty.

AVCI, Casim, "Hilâfet", *DİA.* İst.-1998.

AVVA, Muhammed Selim, *Fi'n-Nizâmi's-Siyâsî li'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kahire-1989.

AYUBİ, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, İst.-1993.

BARBİER, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İst.-1999.

BERKES, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, İst.-1984.

BERKİ, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle-i Amkâm-ı Adliyye), İst-1990.

BİNDER, Leonard, *Liberal İslâm*, Kayseri-1996.

BİŞRÎ, Târık, *el-Melâmih li'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî fi't-Târîhi'l-Muâsır*, Kahire-1996.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl. İbrâhîm b. Muğîre, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul-ty

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İst.-1997.

CA'FER, Hişam Ahmed Avad, *el-Eb'adu's-Siyâsiyye li Mefhûmi'l-Hâkimiyye*, Maryland-1995.

CÂMÎÎ, Muhammed Mescidi, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İst.-1995.

CEBESOY, Ali Fuat, *Siyasî Hatıralar*, İst.-1957.

CEBRÎ, Abdulmuteal Muhammed, *Nizâmu'l-Hükm bi Eklâmi Felâsifeti'n-Nasârâ*, Kahire- 1984.

CEVDET PAŞA, Ahmed, *Târih-i Cevdet*, Dersâadet -1309.

———— *Kısas-ı Enbiyâ*, Dersâadet- 1331.

CRANSTON, Maurice, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İst.- 2000

CUAYT, Hişam, *el-Fitne* (Cedeliyyetu'd-Din ve's-Siyâse Fi'l-İslâmi'l-Mübekkir) Beyrut-2000,

CÜVEYNÎ, Ebu'l-Mealî İmâmu'l-Harameyn Rüknuddîn, *el-İrşâd ilâ Kavati'i'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikad*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ali Abdulmün'im Abdulhamîd, Kahire -1950.

———— *el-İrşâd*, Kahire-1950.

ÇÂVİŞ, Abdülazîz, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Uzmâ-1334.

DABAŞÎ, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman Gündüz, İst.- 1995.

DAHLAN, Ahmed b. Zînî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Halep-1945.

DANİŞMEND, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İst.-1971.

DAWN, C. Ernest, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*, çev. Bahattin Aydın-Taşkın Temiz, İst.-1998.

DİCVÎ, Yûsuf, *er-Red alâ Kitâbi'ş-Şeyh Ali Abdurrâzık*, Mısır-ty.

Ebû Cehli'l-Karni'r-Râbi' Aşar Emîru Mekketi's-Sâbık Hüseyin, Dâru'l-Hilâfeti'l-İslâmiyye-1335.

EBÛ ZEYD, Nasr Hamid, *el-Hitâb ve't-Te'vîl*, Daru'l-Beydâ, Kahire-2000.

EFENDİ, Abdulvahhâb, *Nasıl Bir Devlet*, çev. Hasan T. Kösebalaban, İst.-1994.

EMİN, Hasan, *Dâiretu'l-Me'ârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şiîyye*, Beyrut -1973.

ENSÂRÎ, Abdulhamîd İsmâîl, *e'ş-Şûrâ ve Eseruhâ fi'd-Dimokratiyye*, Beyrut-1980.

ERDEM, Sami, *Hilâfetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar Ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), BÜSBE., İst.- 1995.

———— "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği", *Divan*, İst.- 1996/2.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Kahire- 1950

FERHAD, Ahmed Hasan, *el-Ümme fî Delâletiha'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'âniyye*, Amman-1983.

FEYYÛMÎ, Muhammed İbrâhîm, *el-Firâku'l-İslâmiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyâsî*, Kahire-1998.

———— *Mun'atafatu'l-Hilâfe fî Târîhi'l-İslâmi's-Siyâsî*, Kahire-1998.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kahire ty.,

———— *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka*, Kahire-1907.

GÖKALP, Ziya, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet*, Ank.- 1339.

ĞARÎB, Hasan, *el-Urûbetu ve'l-İslâm*, Beyrut-1999.

HAKKİ, Memduh, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* (Nakd ve Ta'lik), Beyrut-1966.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşcu, İst.-1963

———— *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İst.- 1991.

HANEFÎ, Hasan, *Cemâluddîn el-Efgânî*, Kahire-1997.

———— *Mine'l-Akîde ile's-Sevre*, Kahire-ty.

HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi ehl-i'l-İslâm*, Dersaadet-1330.

HATİB, Muhammed Kâmil, *el-Islah ve'n-Nahda*, Suriye-1992.

HATİBOĞLU, Mehmed Said, Hilâfetin Kureyşliliği, *AÜİF Der.*, XXIII.

Hilâl, Kahire 1925, sayı:13

HOCA ABDULLAH Efendi, "Hilâfet-i Sahîha", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet.*

HOCA RASİH Efendi, "İslâm'da Hâkimiyet ve Tesis-i Hükûmet", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet.*

HOCA ŞÜKRÜ, İsmail, *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi*, Ank.-1339.

HODGSON, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Heyet, İst. -1995.

HOURANI, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İst.-1994.

HULKİ, Halil- SAMİ, İlyas-HOCA, Rasih, *Hâkimiyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, Ank.-1341.

Hükmü Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ fi Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm, Kahire-1344.

HÜSEYİN, Abdullah, *ed-Devletu'l-İslâmiyye*, Mısır-1948.

HÜSEYİN, Muhammed Hıdr, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, Kahire-1344.

İBN ESÎR, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybanî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut-1979.

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebî Bekr Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvahid Vafi, Kahire-(III. Baskı) ty.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, Neşr. M. Seka, İ. Ebyari, A. Salebî, Mısır, 1936.

İBN HÜMMAM, Kemal b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmera bi şerhi'l-Mü-*

sâyera, Mısır- 1317.

İBN İYAS, Ebu'l-Berekât, Zeynuddîn Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fi Vekaii'd-Duhûr*, neşr. M. Mustafa, Kahire-1961.

İBN KUTEYBE, Ebû Abdillah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire- 1967.

İBN TEYMİYYE, Takiyuddîn Ahmed, *Minhâcu's-Sünne*, Kahire-1962.

———— *es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye fi İslâhi'r-Râ'î ve'r-Râ'iyye*, Beyrut-1988.

İBNU'L-ESÎR, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut -1979.

İBRAHİM, Eymen, *el-İslâm ve's-Sultân ve'l-Mülk*, Dımeşk-1997

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İst.- 2000.

İNAN, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ank.-1999.

İNÂYET, Hamid, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1991.

———— *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İst.-1988.

İŞCAN, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İst.- 1998.

JASCHKE, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, çev. Hayrullah Örs, Ank.-1972.

KADI ABDULCABBÂR, Ebi'l-Hasen, *el-Muğnî fi Ebvâbit-Tevhîd ve'l-Adl, fi'l-İmâme*, thk. Abdulhalim Mahmûd, Süleyman Dünya, İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, Kahire-ty.

KAHVECİ, Niyazi, İslâm Siyaset Düşüncesi, Ank.-1996

KALKAŞENDİ, Ahmed b. Abdullah, *Meâsiru'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferac, Beyrut-1980.

KAMPHMEİR, C. "Mısr ve Asya'l-Ğarbiyye" *Vechetu'l-İslâm* (Nazratu fi'l-Harekâti'l-Hadîseti fi'l-Âlemi'l-İslâmî) çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire-1934.

KARATEPE, Şükrü, "Osmanli'da Din-Devlet İlişkisi", *Bilgi ve Hikmet 11*, İst., Yaz - 1995

KÂTİB, Ahmed, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsiyyi'ş-Şi'î mine'ş-Şûrâ ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, London-1997.

KAYDU, Ekrem, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Ünv. İİA. Dergisi*, Erzurum -1977.

KEMAL, Namık, *Büyük İslâm Tarihi*, haz. İhsan Ilgar, İst.-1975.

———— *Evrâk-ı Perişân*, Ank.-1973.

KEVÂKİBÎ, Abdurrahman, *Ümmü'l-Kurâ*, Halep- 1959.

KEVSERANÎ, Vecih, *es-Sulta ve'l-Müctema' ve'l-Amelu's-Siyâsî* (Min Târihi'l-Vilâyeti'l-Osmâniyye fî Bilâdi'ş-Şam), Beyrut-1988.

KEYLÂNÎ, İsmâîl, *Faslu'd-Dîn ani'd-Devle*, Beyrut-1987.

Kitâbı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), Kitâbı Mukaddes Şirketi, İst.-1997.

KOLOĞLU, Orhan, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası*, İst.-1994.

KÖKSAL, İsmail, "İslâm Hukuku Açısından Osmanlı Hilâfetinin Meşrûiyetinin Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ank.-2000.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Basımevi, Ank.-1999.

KURTOĞLU, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İst. -1999.

KÜÇÜK HAMDİ (Elmalılı), "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşîhat-ı İslâmiyye", *Beyânu'l-Hak*, 8 Safer1327.

LANDAU, Jacob M., *Pan-İslâm Politikaları* (İdeoloji ve Örgütlenme), çev. Nigar Bulut, İst.-2001.

LAOUST, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İst.-1999.

LEWIS, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, İst.-1997

LOUİS, Massignon, "el-İfrikiyye", *Vechetu'l-İslâm* (Nazratu fi'l-Harekâti'l-Hadîseti fi'l-Âlemi'l-İslâmî) çev. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde, Kahire-1934.

LÜTFİ PAŞA, *Risâletu Halasi'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme*, İst., Süleymaniye Küt., Ayasofya, No: 2877.

MATAR, Emire Hilmî, *Felsefetu's-Siyâsiyye min Eflâtun ilâ Marks*, Kahire-1995.

MAZAFFER, Muhammed Rızâ, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Beyrut-1973.

MEBRUK, Ali, *en-Nübüvve* (Min İlmi'l-Akâid ilâ Felsefeti't-Târîh), Lübnan -1993.

Mecelletu'l-Mu'temer, Kahire 1924-1926.

MEDKÛR, İbrâhîm Beyûmî, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Menhec ve Tatbikuhu-Nazariyyetu'n-Nübüvve), Kahire-1947.

MENNÂ, Heysem, *el-İm'ân fî Hukuki'l-İnsan* (Mevsuatun Ammetun Muhtasaratun), Dımeşk-2000

MERAM, Ali Kemal, *İnönü'nün Söylev ve Demeçleri: 1919-1946*, Ank.-1946.

MEŞRIKÎ, Allâme İnâyetullah Han, *el-Hitâb*, MÜİF., Küt., No:13797

MİNYEVÎ, Muhammed Ferac, "Fi'l-Hilâfeti Hükûmetu'l-İslâm" *Mecelletu'l-Mu'temer*, Eylül 1925.

MUHSİN, Necah, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Mısır-1996.

MUSTAFA, Nevin Abdulhâlık, *el-Muârada fi'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî*, Kahire-1985.

MUTİÎ, Şeyh Muhammed Bahit, *Hakîkatu'l-Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire-1344.

MÜTEVELLÎ, Abdülhamîd, *Ezmetu'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Hadîs*, Mısır-1970.

NESAÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Beyrut-1991.

NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ, *Kitâbu Firâki'ş-Şîa*, thk., Abdulmün'im Hanefî, Kahire-1992.

Nûru'l-İslâm (Meşîhatu'l-Ezher'in yayın organı), II/8, Kahire-1931

NUVEYHİD, Velîd, *el-İslâm ve's-Siyâse* (Nuşûu'd-Devle fi's-Sadri'l-İslâm), Beyrut-1994.

ONAT, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ank.-1993.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz. Vecdi Akyüz, İst.-1999.

OSMAN, Fethi, *Düşünce Devleti* (Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi), çev. Salih Özer, Ank.-1992.

ÖKE, Mim Kemal, *Hilâfet Hareketleri*, Ank.-1991.

ÖMER LÜTFİ, *Nazar-ı İslâm'da Makam-ı Hilâfet*, Selanik- 1330.

ÖMER ZİYÂEDDÎN, *Mir'at-ı Kânun-ı Esâsî*, Dersaadet-1324

ÖZCAN, Azmi, "Hilâfet", *DİA*. İst.-1998.

———— *Pan-İslâmizm,Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere*, İst.- 1992.

ÖZTÜRK, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde MECELLE*, İst.- 1973.

RAYYİS, Muhammed Zıyâuddîn, *el-İslâm ve'l-Hilâfe fi'l-Asri'l-Hadîs* (Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm), Kahire-1977.

———— *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Kahire-1976.

REŞÎD RIZÂ Muhammed, *el-Hilâfe*, Kahire-1988.

———— "Ve'temirû bi ma'rûfin", *Mecelletu'l-Mu'temer*, I/12, Kahire-1925.

———— *Hukûku'n-Nisâ fi'l-İslâm* (Nidâun ilâ Cinsi'l-Latîf), Beyrut, ty.

———— *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır-1931.

SAFÎ, Lüey, *el-Akîde ve's-Siyâse, el-Ma'hadu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî*, Virginia-1996

SAYYÂDÎ, Ebu'l-Hüdâ, *Dâi'r-Reşâd li sebîli'l-İttihâd ve'l-İnkiyâd*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İst., ty.,

———— *Behcetu'z-Zemân fi Me'âsiri Halîfeti Seyyidi Veledi Adnan*, ty.

SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Makâsidu'l-Hasene fi beyâni kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, Mısır-1375.

SENHÛRÎ, Abdurrezzâk Ahmed, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruha*, çev. Nadiye Abdurrezzâk Senhûrî, Kahire-1993.

SENHÛRÎ, Nadiye Abdurrezzâk, *Abdurrezzâk Senhûrî min hilâli evrâkihi'ş-şahsiyye*, Kahire-ty.

SEYYİD BEY, Mehmed, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, Ank.- 1924.

———— *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, by. ve ty.

———— *Usûl-i Fıkıh*, İst. -1917.

SEYYİD, S., *Fundamentalizm Korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ank.-2000.

es-Siyâse, (Günlük gazete) 13 Ağustos 1925, Kahire.

SÖZEN, Kemal, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*, İst.-1998.

SURUR, Abdulbâkî "Havle Te'cili'l-Mu'temer", *Mecelletu'l-Mu'temer*, Ocak 1925.

———— "el-Hilâfe ve'l-Furûdu'l-Kifâye", *Mecelletu'l-Mu'temer*, Ocak 1925.

SURURÎ, Nazif, *Hilâfet-i Muazzama-ı İslâmiyye*, Kostantiniye- 1315.

SÜVEYDAN, Hasan Semahî, *Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî fi Âsâri Muâsırîhi*, Dımeşk-2002.

ŞALAK, Fadl, *el-Ümme ve'd-Devle*, Beyrut- 1983.

ŞAZLÎ, Mahmud Sâbit, *el-Mes'eletu'ş-Şarkiyye*, Kahire-1989.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut-1986.

ŞELEBÎ, Ahmed, *es-Siyâsetu fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire-1991.

ŞİRVANÎ, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşcu, İst.-1965

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut- 1987.

TAFTAZÂNÎ, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerh-u Makâsidi't Tâlibîn*, II, Dâru'l-Hilâfe- 1277.

———— *Şerhu'l-Akâid*, (Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi) haz. Süleyman Uludağ, İst.- 1991

TAHAVÎ, Ebû Ca'fer el-Hanefî, *el-Akîdetu't-Tahaviyye* (Beyanu's-Sünne ve'l-Cemâa), Dımeşk-1995.

TAHTAVÎ, Rufaa Râfi, *ed-Devletu'l-İslâmiyye* (Nizâmuhâ ve Umâlâtuhâ), thk., Abdurrahman Hasan Mahmud, Fârûk Hamîd Bedr, Kahire-1990, s. 124.

———— *Nihâyetu'l-İcâz fi Sîreti Sâkini'l-Hicaz*, Mısır-ty.

Tanin, 15 Kasım 1923

TBMM Gizli Celse Zabıtları.

TBMM Zabıt Ceridesi.

TİBİ, Bessam, *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz, İst.- 1998.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, İst.-1992.

TOYNBEE, Arnold J., *1920'lerde Türkiye -Hilâfetin İlgası-*, çev. Hasan Aktaş, İst.-1998.

TUNAYA, Tarık Z., *İslâmcılık Akımı*, İst.-1991.

TUNÇAY, Mete, *T. C.'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, İst.- 1989.

TÛSÎ, Nâsıruddîn, *Telhîsu'ş-Şâfî*, thk. Hüseyin Sâlih Bahru'l-Ulûm, Necef -1384.

TÜRCAN, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ank.-2001.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İst.-1994.

UBEYDÎ, Seyyid Habib Efendi, *Hablu'l-İ'tisam ve Vücûbu'l-Hilâfeti fî Dîni'l-İslâm*, Dersaadet, ty.

UMARA, Muhammed, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, Kahire-1997.

———— *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Şeyh Muhammed Abduh*, Kahire -1993.

———— *el-İslâm ve's-Sevre*, Kahire-1988.

———— *el-Mu'tezile ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire -1984.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ank.- 1983

———— *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ank.- 1984

YAVUZ, Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İst.- 1991.

ZEVÂHİRÎ, Fahruddîn el-Ahmedî, *es-Siyâsetu ve'l-Ezher* (min müzekkerati Şeyhi'l-İslâm ez-Zevâhirî), Kahire-1945.

ZEYDAN, Corci, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz, Dersaadet- 1328.

ZİHNİ, Mustafa, *İslâm'da Hilâfet*, Kostantiniye-1327.

ZİRİKLİ, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut-ty.

İNDEKS

Akkad, Abbas, 205
Abbâsî, -ler, 16, 28-31, 35, 47, 48, 51-53, 55, 58, 59, 67, 79, 101-105, 107, 108, 112, 114, 220, 234, 237, 241, 264, 265
ABD, 38, 205
Surur, Abdulbâkî, 220
Seni, Abdulğanî, 135, 241
Harputî, Abdullatif, 112
Kevâkibî, Abdurrahman , 235-239, 267
Abdurrâzık, Ali, 18, 19, 79, 131-146, 152, 154-162, 165, 167-173, 175, 186-189, 191-207, 209-212, 244, 245, 251-262, 267, 269
Senhûrî, Abdurrezzâk, 248-252, 267, 268
Abdülazîz b. Suûd, 41, 215
Abdülhamîd, II., 37-40, 42, 50, 67-69, 79, 241, 266
Abdülmecîd Efendi (son halife), 48, 49, 73, 75, 114, 116, 240
Afgânî, Cemâleddîn, 39, 215, 239
Afganistan , 236
Ağa Han, 73
Ahkâmu's-Sultâniyye, el-, 14-16
Ahmed Hurşid Paşa (Mısır Valisi), 180
Ahrâru'd-Dustûriyyîn Partisi, 203, 205
Akâid-i Nesefî, 111
Ali bin Ebî Tâlib, 14, 15, 25, 26, 47, 59, 62, 99, 109, 119, 133, 142, 145, 150, 151, 153, 154, 170, 175
Kâsânî, Allâme, el-,
Anadolu, 42, 68, 213, 244
Ankara, 42-45, 48, 50, 72, 74, 78, 135, 242
Arabistan Yarımadası, 41, 114, 150, 157, 220, 236, 252
Arafat b. Mansur, 218
Aristo, 143
Arnold, Thomas, 255
Asam, el-, 136
Bâb-ı Âlî, 46
Bağdâd, 30, 31, 34, 49, 52, 53, 63, 101, 103, 104, 164
Bağımsız ve teşkilâtlı halifeler, 105
Balkanlar, 37, 50, 66
Batı Anadolu, 213
Batı medeniyeti, 11
Bâtıniyye, 88
Bayezîd, II., 54
Behcetu'z-Zemân fî Me'âsiri Halîfeti Seyyidi Veledi Adnân, 69
Beni Saide, 149, 150
Beydabâ, 143
beytülmâl, 122, 232
biat, 57-59, 73, 86, 88, 99, 108, 109, 112, 114, 116, 120, 136, 139, 141, 144-146, 150, 172, 175, 182-184, 226, 231, 237, 238, 260, 269

bid'at, 27, 60, 183, 184, 198, 216, 242, 244
Birinci Dünya Savaşı, 41, 146, 268
Bizans İmparatorluğu, 28
Bucak, 36
Buhârî, 191, 215
Büveyhî, -ler, 29
câhiliyye, 139, 174, 261, 262, 269
Câmiatu'l-Osmâniyye, el-, 208
Cebesoy, Ali Fuad (Paşa), 72
cemâat emirliği, 229, 230
cihâd, 13, 158-160, 192, 195, 207, 259
Cumhuriyet (Eflâtun'un eseri), 143
Cumhuriyet Halk Fırkası, 72
cumhûriyet, 11, 72, 74, 76, 77, 107, 201, 204, 239, 242, 256
Cüveynî, 15
Dâi'r-Reşâd li Sebîli'l-İttihâd ve'l-İnkiyâd, 69
Delhi sultanları, 33
demokrasi, 11, 242
dîvân, 28
diktatörlük, 201, 208
din devleti, 179, 186, 201, 204, 206, 267
Diyâr-ı Bekr, 63
Diyobend medreseleri, 243
Dursun Fakih, 31
Ebû Bekir, 24, 25, 27, 59, 87, 91, 95, 99, 112, 117, 118, 136, 139, 142, 146, 150, 170, 172-175, 198, 200, 229, 242, 257, 263
Ebû Berekât (Mekke Emîri), 34
Ebû Ca'fer Mansûr, 133, 260
Ebû Hanîfe, 108, 109, 215
Ebû Hureyre, 63, 192, 259, 260
Ebû Leys, 62
Ebû Ya'la el-Ferrâ, 16
Ebû Zer, 61
Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî, 68, 69
Ebu'l-Kasım Ahmed (bkz. Mustansır Billah)
Eflâtun, 143
Ehl-i Beyt, 150
Ehl-i Sünnet, 14, 59, 60, 89, 97, 107, 111, 112, 128, 206, 241, 251
ehl-i hall ve'l-akd, 87, 108, 116, 117, 120, 125, 127, 144, 145, 147, 182, 240-242, 246, 260
Ekrem Bey (Rize Mebusu), 76
Emevî, -ler, 26-30, 53, 103-108, 264
emîru'l-mü'minîn, 48, 65, 92, 102, 210, 229
emîru'l-ümerâ', 29
Enderun, 54
Endülüs, 47, 102, 103, 236
Endülüs Emevî Halifeliği, 30, 264
Engerus, 63
Ensâr, 25, 59, 112, 149, 150, 172
Ezher Üniversitesi (el-Câmiatu'l-Ezher), 20, 52, 73, 109, 180, 186, 187, 202-204, 206, 223, 226, 232, 244, 267
Fahreddîn-i Acemî, 32
Farah Antun, 208
Fâtımî, -ler, 16, 30, 103, 206, 264
Fatih Sultan Mehmed, 237
Faysal b. Abdulazîz (Necd Sultanı), 217
Faysal b. Hüseyin, 146, 147
Ferisîler, 156
Fevzi Bey (Diyarbakır Mebusu), 46
Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ, 247

Filipin Adaları, 38
Filistin, 217
Filistin Çiftçiler Partisi, 217
Filistin Vatan Partisi , 217
Fuad (Mısır Kralı), 186, 203, 204, 223-225, 227, 259
Gavri (Memlük Sultanı), 34
Gazzâlî, 15, 16
Gazze, 34
Gibb, A.R., 65
Gökalp, Ziya, 91, 101, 103, 105, 266
Güney Asya, 213
Hablu'l-İ'tisâm ve Vücûbu'l-Hilâfeti fî Dîni'l-İslâm, 69
Haccâc, 61, 62
Hadîka (gazetesi), 40
hakkullah, 108
Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme, 36
Haleb, 68, 235
halef tayin etme, 242
halîfetu Rasûlillah, 173, 174
halife sultanlar, 104
halifetullah, 27
Halil Hulki (Siirt Mebusu), 96, 118, 119, 130
Hanbelî, 106, 110, 199, 233
Hanefî, 52, 60, 65, 106, 110, 111, 183, 233
Harameyn, 34, 35, 53, 103, 104, 237, 239
Hâricî, -ler, 26, 95, 111, 128, 136, 143, 198, 251
Hasan bin Ali, 99, 109
Hey'etu Kibâri'l-Ulemâ, 243
Hicaz, 63, 215, 218-220, 222, 238, 243, 244
Hicaz Demiryolu, 37
hicret, 23, 24
Hidâyetu'l-İslâmiyye Cemiyeti, 258
Hidâyetu'l-İslâmiyye, el-, 258
Hilâfe ve Sultatu'l-Ümme, el-, 135, 241
Hilâfe, el-, (Thomas Arnold), 255
Hilâfet Kongresi, 19, 185, 186, 212-220, 222-227, 231, 232, 234, 268
Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye, 135
hilâfet-i kâmile/hakîkiyye, 106
hilâfet-i nübüvvet, 106
hilâfet-i sûriyye/hükmiyye, 106, 107
hilâfetin ilgası, 12, 17-19, 41, 84, 224, 232, 269
Hilâl, el-, 204, 205
Hindistan, 17, 33, 37, 73, 78, 212, 217, 224, 226, 227, 230, 236, 243
Hirodesîler, 156
Hoca Abdullah Efendi, 125, 126
Hoca Şükrü, 86, 88, 90, 95, 96, 103, 105, 114, 120, 121, 123
Hülâgû Han, 102
Hüseyin b. Ali (Hicaz Emîri), 41, 114, 146, 185, 215, 217, 224, 243
İbn Cemâ'a, Bedruddîn, 16
İbn Haldun, 111, 119, 133, 136, 137, 144, 147, 160, 161, 181
İbn Hazm, 139
İbn Hümam, 93, 94
İbn Teymiyye, 16, 106
İbrahim (a.s), 98
İkdu'l-Ferîd, el-, 259
İlyas Sami (Muş Mebusu), 96
İmam Zeyd, 108

imam nasbı, 95, 113, 129
imâmet, 11, 13-16, 18, 38, 39, 58, 62, 88, 89, 92-94, 95, 112, 130, 132, 136-140, 147-152, 173, 181, 182, 184, 202, 247, 269
imâmetu'l-kübrâ, 65, 91, 93, 240
imâmetu'l-uzmâ, el-, (bkz. imâmetu'l-kübrâ)
İmâmiyye, 59, 89, 246
imâretu'l-mü'minîn (Müslümanların yönetimi), 240
İnalcık, Halil, 35
İnâyetullah Han el-Meşrıkî (Allâme), 226-229, 231, 233, 234
İncil, 156
Irak, 68, 147, 244
İran, 89, 236
İsâ (a.s), 140, 155-157
İslâm birliği, 37, 40, 67, 69, 70, 85, 169, 211, 212, 215, 236, 246
İslâm cumhûriyeti, 11
İslâm devleti, 11, 159, 192, 216, 252, 267
İslâm Hilâfet Hükümeti, 140
İslâm hukuku, 13, 53, 89, 124, 216, 249
İslâm hükûmeti (bkz. İslâmî hükümet),
İslâm siyaset felsefesi, 13, 249
İslâm ve Usûlü'l-Hükm, el-, 18, 79, 131, 186-188, 202, 207, 244, 254,
İslâmî hükûmet, 11, 103, 154, 158, 207, 211, 240, 245-248, 251, 267
İslâmî liberalizm, 175
İslâmî yönetim modeli, 11
İsmâiliyye, 88
İsmet Paşa, 49, 72-74, 76
İspanya, 38, 237
İstanbul, 34-36, 38, 42, 45, 48, 49, 52, 53, 68, 72-75, 114, 181, 182, 241, 243, 244, 265
İstihlâf, 117
İtilâf Kuvvetleri, 146
İttihad ve Terakki, 40, 143
İzmir, 74, 213
Jaschke, 40, 49
Kâdı Abdulcabbâr, 151
Kahire, 31, 49, 52, 53, 185, 186, 206, 207, 212, 214, 216, 218-220, 222, 224, 225, 232, 265
Kahire Hilâfet Kongresi (bkz. hilâfet kongresi)
Karabekir, Kâzım, 72
kardeş katli, 32
Kâtip Çelebi, 66
Katolik, 38, 86, 90, 92, 211
kazâ, 95, 105
Kelile ve Dimne, 143
Kırım, 36, 37
Koçi bey, 66
Köprülü, Fuad, 32
Kureyş, 36, 41, 50-53, 57-59, 64, 65, 99, 110-112, 114, 115, 139, 150, 167, 215, 237, 238, 267, 269
Kureyşîlik, 58, 62, 112, 114, 115, 215, 241
Kurtuluş Savaşı, 42, 44, 73
Kuzey Afrika, 37, 212
Küçük Kaynarca Anlaşması, 36, 266
Lozan, 44, 71
Luther, Martin, 204
Lütfî Paşa (Sadrazam), 36
Lütfi Fikri bey (İstanbul Barosu Başkanı), 73

Mağrib, 63, 103
Mâlikî, 110, 233
mâlullah, 108
Maverdî, el-, 16, 111, 119, 240, 242, 251
Mecelletu'l-Mu'temeri'l-İslâmiyyi'l-Âm li'l-Hilâfe bi Mısr, 214
Medîne, 23, 24, 34, 52, 96, 252, 258, 263
Medîne Vesikası, 23
Mehdî, 89
Mehmed Ali Paşa, 179, 180
Mehmed Vasfi bey, (Karahisar-ı Şarkî Mebusu), 43
Mehmed Vehbi efendi, 49
Mehmed, V. (Osmanlı padişahı), 145
Mekke, 24, 34, 114, 167, 185, 215, 217, 219, 224, 238, 258
Memlükler, 31, 34, 101, 104, 265
Menâr, el-, 204, 210, 239, 240, 244, 256
Merakeş, 236
Meşrûtiyet, II., 41, 87, 92, 100, 117, 123, 266
Mısır, 17, 19, 20, 30, 33-35, 37, 40, 41, 50-52, 66, 78, 79, 101-103, 104, 114, 131, 179, 180, 185-187, 202-205, 207, 210, 212, 216, 217, 220, 223-225, 227, 235, 243, 255, 257, 259, 264, 265
Mısır Din İşleri Yüksek Konseyi, 180
Mısır Krallığı, 179
Mir'ât-ı Kânûn-ı Esâsı, 123
misâk-ı millî, 49, 73
Moğol, -lar, 31, 102, 220, 234, 265
Mu'tezile, 14, 95, 111, 136
Muâviye bin Ebî Süfyân, 15, 25-27, 47, 62, 119, 145, 242
Muhâcir, -ler, 25, 59, 172
Muhammed (s.a.v), 23, 46, 95, 132, 146, 147, 150, 153-155, 157-162, 164-171, 174, 192, 196, 252, 262
Muhammed Abduh, 207-212, 235, 239
Muhammed Cemâleddîn Efendi, 218
Muhammed Efendi (Bosna Şer'î Mahkeme Kâdısı), 218
Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî, 224, 225
Muhammed Ferac el-Minyevî, 214, 216
Muhammed Hıdr Hüseyin, 258-262
Muhammed Mehdî, 109
Muhammed Reşîd Rızâ, 138, 139, 144, 204, 210, 211, 214, 215, 235, 239-247, 267
Muhammed Umâra, 211
Muktataf, el-, 204
Murad, I., 32, 33
Murad, II., 32
Mûsâ Cârullah, 224
Mûsâ Kâzım, (Şeyhulislam), 69
Mustafa Kemal, 43, 44, 46, 47, 49, 71-75, 78
Mustafa Sabri Efendi (Şeyhülislam), 122, 123
Mustazhir Billah, 16
Musul, 69, 244
Müftî Efendi (Kırşehir Mebusu), 43

Müsâyera, el-, 93
Müslim, 191
Müsta'sım Billah, 31
Müstansır Billah, 31, 265
Mütevekkil (Son Abbâsî halifesi), 35, 52, 53, 114
Nahdatu'd-Dîniyyetu'l-İslâmiyye, en-, 254
Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm, 258
Nasîhatu'l-Mulûk, el-, 14
nebevî hükûmet sistemi, 154, 157
Nesefî, Ömer, 55, 58, 59, 65, 111, 119
Nûh (Hz.), 46
Nureddîn Zengi, 215
nübüvvet-imâmet ilişkisi, 147, 148, 152
Orta Doğu, 37, 50, 66, 212
Osman Bey, 31
Osman bin Affan, 26, 118, 237
Osmanlı Devleti, 19, 20, 31-33, 36-38, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 66-70, 79, 87, 101, 122, 211, 213, 215, 221, 235, 239, 258, 265, 266, 268
Osmanlı hilâfeti, 18, 19, 40-42, 54, 112, 127, 175, 180, 181, 183, 184, 201, 210, 213, 215, 218, 227, 239, 243, 247, 268
Osmanlı, -lar (Osmanlı hânedanı), 23, 31, 34-37, 39-41, 50, 51, 53, 54, 58, 64-67, 76, 78, 85, 112, 114, 122, 210, 236-241, 265, 267
Ömer (r.a), 61, 87, 117, 118, 130, 139, 148-150, 153, 242
Ömer Ziyâeddîn Efendi, 123
Rasih Efendi (Antalya Mebusu), 78, 96, 126, 127
Rauf Bey, 44, 46, 71, 72
Râzî, 240
Refet Paşa, 48
Rıza Nur (Sinop Mebusu), 45, 46
Ridde savaşları, 175
Roma İmparatorluğu, 168, 252
Rufâî (tarîkatı), 68
Rusya, 36, 37, 224
Sa'd b. Ubâde, 175
sahâbe, 25, 27, 136, 148, 149, 170, 172, 175, 197, 200, 259
San'a İmamı, 41
Sasanî İmparatorluğu, 28
Seb'iyye, 88
Selahaddîn Eyyûbî, 206, 215
Selâme Mûsâ, 205
Selçuklu, -lar, 29, 30, 101, 104, 264
Selim, I., (Yavuz Sultan), 33-36, 50-53, 66, 101, 103, 114, 265
Selim, III., 180
Senûsî, 41
Seyyid Bey, 18, 19, 77, 79, 83-90, 92-95, 97-100, 105-118, 120, 121, 123-125, 127-130, 134, 135, 181, 241, 266, 269
Seyyid Emir Ali, 73
Singapur, 218
Siyâse, es-, 205, 207, 255, 256
Siyaset (Aristo'nun eseri), 143
siyaset ilmi, 141-144, 203
siyaset pratiği, 16, 144, 145, 269
siyaset teorisi, 11, 17, 10, 141, 145, 269
Siyâsetu'ş-Şer'iyye, es-, 14-16
siyasî verâset, 27
siyer, 13, 130
sosyalizm, 201, 256

Sudan, 219
sultan halifeler, 104
Sultatu'l-ümme, 135, 241
Sulu, 38
Suriye, 30, 239, 244, 264
Süleyman, I. (Kanunî Sultan), 36, 54, 55, 63, 64
Sümer, Faruk, 35
Sünnî siyaset teorileri, 17, 148, 173
Şâfiî, 110, 117, 233
Şam, 31, 34, 52, 68, 147, 265
Şazeliyye (tarîkatı), 68
Şehristânî, 148
Şerhu'l-Makâsıd, 198
Şerif Hüseyin (bkz. Hüseyin b. Ali)
Şeyh Edebali, 31
Şeyh Hüseyin Valî, 214, 217, 219, 224, 227, 234
Şeyh Muhammed Ebu'l-Fadl el-Cîzavî (Ezher Şeyhi), 181, 214, 222, 225
Şeyh Saffet efendi (Urfa Mebusu), 76
Şîa, Şiî, 14, 38, 39, 88, 128, 148, 170, 206, 233, 243, 244, 251
Şiî siyaset teorisi, 148
Şirvan (İran Şahı), 33
şûrâ, meşveret, 11, 24, 97, 107, 125, 126, 145, 148, 161, 211, 238, 241, 242
Taberî, 59
Taftazânî, 55, 59, 65, 93, 106, 108, 113, 119, 181, 240, 244
Tahavî (İmam), 60
Tanin gazetesi, 73
Tanzimat Fermânı, 39
TBMM (bkz. Türkiye Büyük Millet Meclisi)
teşkilâtsız halifeler, 104
Tevfîk Rüşdü Bey, 43
Trakya, 213
Tuğrul Bey (Büyük Selçuklu Sultanı), 30, 264
Tuman Bay, 34
Türkistan, 236
Türkiye Büyük Millet Meclisi, 17, 43, 45, 46, 48, 50, 73, 76, 78, 83, 84, 86, 113, 114, 116, 119, 120, 126, 131, 135, 179, 240-243, 268
Ubeydî, Seyyid Habîb, el-, 69
ulü'l-emr, 97, 229, 231, 240
Umman, 63
Usûl-i Fıkıh, 84
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 30, 35
Ümmü'l-Kurâ, 235
Vahîdeddîn (Son Osmanlı padişahı), 48, 50, 183, 184
velâyet-i âmme, 94, 124, 125
velâyet-i hassa, 124
Yafes, 46
Yazır, Elmalılı Hamdi, 117
Yemen, 63, 154
Yezîd bin Muâviye, 27, 145, 146, 242
Yunan felsefesi, 142, 143
Yûsuf (a.s), 155
Yûsuf Dicvî, 253, 256
Zeki Bey (Gümüşhane Mebusu), 76
Zeytûniyye Üniversitesi, 243

20. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA

HİLÂFET TARTIŞMALARI

RAMAZAN YILDIRIM

ÇIRA